

OVIDIU PANAITÉ



STUDII DE
TEOLOGIE
ISTORICĂ
DE LA CONFIGURAȚIA
ISTORICO-DOCTRINARĂ
A CREȘTINISMULUI PRIMAR
LA REDEFINIRILE MODERNE
ALE SACRULUI



Ovidiu Panaite

Studii de teologie istorică

De la configurația istorico-doctrinară
a creștinismului primar la redefinirile
moderne ale sacralului

COLECȚIA *HISTORIA ECCLESIASTICA & PATRISTICA*
CENTRUL DE CERCETĂRI INTERRELIGIOASE
ȘI DE PSIHOPEDAGOGIE CREȘTINĂ DIN ALBA IULIA

Referenți științifici:

Pr. Conf. univ. dr. Jan Nicolae

Conf. univ. dr. Marius Telea

ISBN 978-606-37-0608-0

© 2019 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Coperta, DTP&Layout: Arhid. Alin-Vasile Goga

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hașdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

Ovidiu Panaite

Studii

— de —

teologie istorică

De la configurația
istorico-doctrinară
a creștinismului
primar la
redefinirile
moderne
ale sacrului



Cluj-Napoca, 2019

Ante scriptum

Textele cuprinse în prezentul volum se constituie sub forma a șase articole științifice care acoperă (formal și tematic) antipozii cronologici și tematici ai creștinismului în cheia de lectură a *teologiei politice*. Volumul se constituie sub forma unui nucleu conceptual care a fost dezvoltat ulterior în proiectul personal de cercetare în ceea ce privește *teologia politică*. De ani buni conceptul, sintagma de *teologie politică* a intrat în sfera preocupărilor personale, moment și arie de cercetare prin care am avut, și am ocazia, de a prospecta *teologia* dincolo de standardizarea și clișeizarea în care câteodată riscă să se miște, încercând o spargere a unui orizont tautologic.

Asupra conținutului nu am făcut intervenții, el reflectând subiectul tratat în relație directă cu suportul bibliografic aferent momentului, conservând totodată și micile stângăcii inerente oricărui tânăr intelectual.

Tematica acoperă, așa cum am precizat, acei *topoi inițiali* ai discursului istoric dezvoltat în creștinim, pornind din nevoia de a recunoaște dificultatea de a reconstitui începuturile Bisericii și evoluția ei în istorie. Primul capitol (*Rolul iudaismului și al comunităților siro-aramaice în fizionomia doctrinară a creștinismului*

primar I) este o radiografie a diversității și efervescentei eterogene specifice primelor decenii ale creștinismului în condițiile recuperării locului esențial ocupat la origini de apartenența sociologică a creștinismului la un mediu iudaic extrem de animat și variat. Exprimată în opere stranii rămase în traduceri orientale, această tradiție se reconstituie dintr-o moștenire literară care cuprinde *Odele lui Solomon*, *Înălțarea lui Isaia*, *Testamentele celor 12 patriarhi* și multe altele de acest fel. Ele aparțin genului apocaliptic iudaic care dezvoltă o teologie a istoriei exprimată puternic prin simboluri. Efervescenta iudeocreștinismului nu este pe deplin reflectată în literatura de specialitate din motivații multiple. În același timp perioada primară a Bisericii cuprinsă între anii 70 și 140 este martora unei neutralități din perspectiva creștinismului elenistic. Acesta era prea tânăr, prea crud, pentru a provoca elitele să-l regândească în categoriile lor.

Notele introductive pentru o contextualizare istorică și culturală a creștinismului siriac (II) se doresc a fi o încercare de a-i iniția pe studenți în câmpul atât de vast, și din păcate neexplorat pe deplin, al spiritualității siriace. Din paleta atât de eterogenă a culturilor și credințelor antice, un element a fost neglijat, reflectat marginal în cercetările dedicate perioadei de dezvoltare a creștinismului primar. Este vorba de filonul syro-aramaic. Așezat într-un proces de recuperare prin efortul susținut al cercetării în universități de prestigiu,

filonul syro-aramaic, evaluat ca *a treia tradiție culturală*, constituie un sit insuficient explorat și valorizat¹. Faptele Apostolilor prezintă o propovăduire și o misiune a Bisericii îndreptată cu precădere spre eleniști. În paralel cu misiunile descrise în *Fapte* au fost și alte locuri avute în vedere și în care s-au derulat misiuni. Cum este de exemplu cazul lui Toma. A existat și o misiune arameeană. Eusebiu ne spune că Toma evangheliza părții. Ecourile acestei misiuni sunt bogat reflectate în literatură: *Evanghelia lui Toma, Faptele lui Toma, Psalmii lui Toma*. Abia în secolul XVIII cercetările inițiate de E. Renaudot, primul european care a sesizat importanța acestui segment, au deschis repertoriul preocupărilor; galeria cercetătorilor completându-se cu alte nume ca Andreas Masius, William Wright, Paul Bedjan (1909), Paolo Bettiolo, Nestor Kavvadas, Sabino Chiala, Manuel Nin, David Lichter, Fergus Millar, Marcel Pirard, Sebastian Broke, Ioan Ică Jr.

Comunitățile syro-aramaice au cunoscut dezvoltări facilitate atât de înrudirea lingvistică (limba Syriacă este un dialect al limbii aramaice) cât și de vecinătatea intelectuală cu iudaismul. Acestea au fost premisele care au construit un coridor cultural, și teologic în egală măsură, care a stat la fundamentarea unui curent creștin dezvoltat ulterior în spațiul Syriac

¹ Sebastian Brock, *Eusebius and Syriac Christianity*, in: H.A. Attridge-Gohei Hata (eds), *Eusebius, Christianity and Judaism*, Detroit 1992, 212-234, esp. 212 apud Han J.W. Drijvers, *Early Syriac Christianity: Some Recent Publications*, în „*Vigiliae Christianae*”, vol. 50, Nr. 2, 1996, p. 159.

Apariția și evoluția schismei meletiene în fază preniceeană (325) reflectă situația bisericii egiptene în condițiile tulburărilor provocate de criza meletiană și de arianism. În această situație se adaugă ignorarea cutumelor egiptene referitoare la dreptul de jurisdicție al scaunului alexandrin față de celelalte centre episcopale egiptene. Cazul lui Meletie crește considerabil în gravitate cu cât sensibilitatea creștină a secolului era marcată și de disputele ariene. Într-un asemenea context spiritul de separație meletian corespundea cu separaționismul arian rezultând o coalitie, nu de ordin doctrinar, meletiano-ariană. Sinodul I Ecumenic a știut să orienteze pozitiv potențialul acestei dizidențe.

Perioada constantiniană ca model al coexistenței Stat-Biserică propune o analiză pornind de la nevoia de a identifica un repertoriu al relațiilor *mai naturale* între Biserică și Imperiu. Miezul acestui studiu a pornit de la lectura lucrării *Die Politische Theologie* a lui Carl Schmit, unde autorul opinează la un moment dat că *limbajul teologic contemporan are la bază un lexic teologic secularizat*.

Analiza relației dintre cei doi subiecți angajează de la bun început un discurs sensibil, bogat reflectat în literatura de specialitate, sensibilitate determinată de amplitudinea spirituală atașată mizelor acestui tip de întâlnire sau de relație. În același timp se impune definirea termenilor. Ce se înțelege prin religie?

Care este semnificația politicii și conținutul relației cu religia? Sunt întrebări care au făcut obiectul a numeroase cercetări și care constituie o preocupare continuă a contemporaneității.

Principala problemă care se ridică este legată de înțelegerea, definirea și aplicarea principiului identităților când avem de a face cu elemente binom, gen Biserică-Stat, modernitate-postmodernitate, din această perspectivă afirmându-se exigența în identificarea acelor elemente care să păstreze sau să conserve etosul liturgic, haric și sacramental al Bisericii. În acest sens criteriul ortodoxiei Bisericii și implicit al credinței a fost principiul conaturalității. Reducerea sau relativizarea conaturalității are ca finalitate construirea unui tip de *creștinism areligios* (cum susținea Bonhoeffer în *Widerstand und Ergebung*) sau definirea unor paradigme teologico-istorice seculare, un istorism sec.

Dinamica relației dintre Stat și Biserică nu se reduce la analiza interacțiunilor instituționale de natură strict juridică cum a fost cazul legislației, ci comportă apropierea într-un cadru mai larg a filosofiei politice de creștinism. Pe de altă parte analiza este determinată de numirea și identitatea subiecților: un conținut are relația Statului cu Biserica, alt conținut are relația Bisericii cu Statul. Din această înțelegere ne poziționăm în interogarea naturii primului subiect: natura Statului, a filosofiei politice, aparatul

administrativ, politici sociale, economice și de asemenea chestionăm natura celui de al doilea subiect (Biserica): identitar dogmatic, de morală și cult. Drept urmare situându-ne în sfera conceptuală a Statului (ca subiect generator) vorbim de o politică religioasă, o politică în fața cultelor. Dacă ne situăm în sfera de poziționare a Bisericii, ea dezvoltă o atitudine numită *teologie politică*. A existat și există o întreagă dezbatere pe marginea conceptului de *teologie politică*.

Am făcut aceste observații pentru a identifica necesitatea construirii unui sistem metodologico-teologic în măsură să ofere o posibilă soluție în fața riscului de a construi legitimități pentru un creștinism ca derivat secular al religiozității, sau într-o intersectare directă cu programele politice ale societății, de a se constitui sub forma unui garant moral în diferite partide care se revendică a fi creștine. Consider că un element de bază în această direcție este *teologia politică*.

Prin încercarea de conceptualizare și ulterior de operaționalizare a sintagmei *teologie politică* intrăm în sfera discursurilor provocate de intersecția câmpurilor de cercetare din domenii variate dominate de istoria și filosofia religiilor, științele politice, sociologie, antropologie, filosofie și psihologie. Drept urmare *teologia politică* se constituie sub forma unui subiect cu abordări multiple, fie sub forma unui capitol de antropologie culturală, fie de filosofie politică

(Spinoza, Hobbes) sau de istorie a religiilor în general sau creștină în special. În încercarea de a înțelege aria de acoperire a termenului, semantica tehnică, nu atât de ordin filologic, am constatat polarizarea discursului și varietatea abordării: de la cercetători care susțin existența și independența domeniului (Carl Schmitt, Johann Baptist Metz, Hans Eger, Jürgen Moltmann, Dorothy Sölle ...), la negarea lui totală (Andreas Marxen, Stanley Hauerwas sau Heinrich Meier). Având în vedere multitudinea de abordări, de la propuneri concretizate în sisteme individuale la constructe teologico-politice de anvergură mai largă², cu intensități diferite, de la radicalism (gen Clayton Crockett) la neoliberalism, consider prematur a defini o apartenență conceptuală a sintagmei.

Cum înțelege imperiul constantinian să se raporteze la noua credință creștină? Întâlnim în lexical panegiricelor epocii discurs cu caracter politic? Sunt interogații care ăți află răspunsul în cadrul acestui studiu.

Grațian și Teodosie în contextul prefacerilor politico-bisericești la sfârșitul secolului IV -Imperator intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam-, continuă studierea naturii relației dintre puterea imperială și cea Bisericească în Imperiul Roman către finele secolului al IV-lea și începutul secolului V. Natura relațiilor se

² Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Dorothy Sölle, Leo Strauss, Ernst H. Kantorowicz etc.

complică. Venind din primele secole dintr-un mental echivalent cu arianismul poitic, politologia imperiului va fi marcată de formula ambroziană: *Imperator intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam*.

În final vă propunem o analiză a culturii (non) asumative moderne și contemporane în relație directă cu valorile sacrului și ale Sacrului.

Redefinirea Sacrului și derivarea exigențelor misionare contemporane -avatarurile sacrului și ale Sacrului. Lumea s-a îndepărtat de sistemul tradițional religios mai ales după ce pozitivismul lui Auguste Comte se părea că oferă o formă științifică de dezvoltare a omenirii, în drum spre religia viitorului. Dacă ar fi să completăm peisajul cultural european, în care s-a afirmat secularismul, alimentat de celelalte curente filosofice contemporane, trebuie afirmat faptul că pe lângă existența unui umanism cu rezonanțe neopăgâne, produs în special de Renaștere, s-a dezvoltat și un umanism religios. Cercetătorii l-au receptat sub două variante în istorie: varianta maximalistă și optimistă în romano-catolicism, respectiv minimalistă și pesimistă în protestantism. Datorită unor factori multipli, acest tip de umanism creștin s-a secularizat și a condus în mod inevitabil la relativism, nihilism ontologic și moral.

Studiile prezentate au păstrat forma lor inițială, fără a se interveni asupra conținutului, asupra elementelor bibliografice, și reflectă înțelegerea autorului la momentul respectiv. Nu își propun o

abordare exhaustivă a tematicii ci numirea unor topoi ai discursului personal care în timp au devenit referențiale de cercetare, cum este de exemplu cazul *teologiei politice*.

Doresc să mulțumesc pe această cale tuturor celor care într-un fel sau altul au ajutat la configurarea și definitivarea acestui proiect editorial, familiei, colegilor din Facultatea de Teologie din Alba Iulia, colegilor din țară și străinătate și nu în ultimul rând editurii *Presa Universitară Clujeană* pentru găzduirea acestui proiect.

Rolul iudaismului și al comunităților siro-aramaice în fizionomia doctrinară a creștinismului primar¹ (I)

Abstract: *The role of the Syro-Aramaic and Judaism communities in the physiognomy of early Christian doctrine. To understand the foundation of the Church and spread of Christianity in the ancient world, it is necessary to know the historical profile (geographic, political, social, religious, philosophical) infrastructure geo/Palestinian population. Generally speaking Judaism portrait over which overlapped elements of Greco-Roman culture. Behind these monolithic entities landscape is much more diverse. This study is intended to be more of a questioning on the role played by the Judeo-Christian communities and the Syro-Aramaic in early Christianity profiling physiognomy. In the first part we introduced a synthetic sequence of the history of the Hebrew people, followed by an analysis of the spiritual effervescence of this era that led to early Christian self-definition.*

Keywords: *Judeo-Christian communities, Syro-Aramaic Christianity, early Christian self-definition, historical profile.*

Argument

Creștinismul actualizează un discurs ca autodefinire asupra relației dintre esența lui ca religie revelată și particularizările sau mai bine zis modurile specifice de existență ale lui în cadrul

¹ *Rolul iudaismului și comunităților siro-aramaice în fizionomia doctrinară a creștinismului primar (I)*, în *Altarul Reîntregirii*, nr. 1, 2014, pp. 161-181.

culturilor în care s-a dezvoltat (creștinism siriatic, palestinian, egiptean etc.). Pe de altă parte discuția se continuă la nivelul definirii conținuturilor relației dintre formele specifice de existență ale creștinismului. Din aceste puncte de vedere vorbim de o demografie conceptuală generală a creștinismului și de ceea ce înseamnă demografie locală. Istoria demografiei conceptuale a creștinismului este mult mai largă decât rezultatul însumării demografiilor locale creștine (creștinism siriatic, creștinism palestinian, asiatic, european etc.). În același timp caracteristicile creștinismului ca rezultată a demografiei conceptuale nu sunt identice cu însumarea demografiilor locale.

Pentru a înțelege întemeierea Bisericii și răspândirea creștinismului în cadrul lumii antice, este necesar a cunoaște profilul istoric (geografic, politic, social, religios, filosofic) al infrastructurii geo/demografice palestinienne. În general vorbim de portretul iudaismului peste care s-au suprapus elemente ale culturii greco-romane. În spatele acestor entități monolitice peisajul este însă mult mai divers. Henri-Irénée Marrou se întreba retoric dacă putem considera unitar grupul eterogen de pictori reuniți sub eticheta școala de la Paris? Încercăm o radiografie a diversității și efervescenței eterogene specifice primelor decenii ale creștinismului în condițiile recuperării locului esențial ocupat la origini de apartenența sociologică a creștinismului la un

mediu iudaic extrem de animat și variat. Exprimată în opere stranii rămase în traduceri orientale, această tradiție se reconstituie dintr-o moștenire literară care cuprinde *Odele lui Solomon*, *Înălțarea lui Isaia*, *Testamentele celor 12 patriarhi* și multe altele de acest fel. Ele aparțin genului apocaliptic iudaic care dezvoltă o teologie a istoriei exprimată puternic prin simboluri. Efervescenta iudeocreștinismului nu este pe deplin reflectată în literatura de specialitate din motivații multiple². În același timp perioada primară a Bisericii cuprinsă între anii 70 și 140 este martora unei neutralități din perspectiva creștinismului elenistic. Acesta era prea tânăr, prea crud, pentru a provoca elitele să-l regândească în categoriile lor.

Un alt element a fost neglijat, reflectat numai marginal în cercetările dedicate perioadei de dezvoltare a creștinismului primar. Este vorba de filonul siro-aramaic. Faptele Apostolilor prezintă o propovăduire și o misiune a Bisericii îndreptată cu precădere spre eleniști. În paralel cu misiunile descrise în *Fapte* au fost și alte locuri avute în vedere și în care s-au derulat misiuni. Cum este de exemplu cazul lui Toma. A existat și o misiune arameeană. Eusebiu ne spune că Toma evangheliza părții. Ecourile acestei misiuni sunt bogat reflectate în literatură: *Evanghelia lui Toma*, *Faptele lui Toma*, *Psalmii lui Toma*. Abia în secolul XVIII cercetările

² Se opinează că ar duce la înregimentarea autorilor de a proteja un anumit tip de discurs xenofob al Dreptei; că ar fi reprezentanții ideologici într-o reconstrucție doctrinară de tipul Marelui Arhitect...

inițiate de E. Renaudot, primul european care a sesizat importanța acestui segment, au deschis repertoriul preocupărilor galeria cercetătorilor completându-se cu alte nume ca Andreas Masius, William Wright, Paul Bedjan (1909), Paolo Bettiolo, Nestor Kavvadas, Sabino Chiala, Manuel Nin, David Lichter, Marcel Pirard, Sebastian Broke, Ioan Ică Jr. care au redeschis repertoriul interogațiilor asupra acestui tip de problemă.

Prezentul studiu se dorește a fi mai mult o problematizare asupra rolului pe care l-au jucat comunitățile iudeo-creștine și siro-aramaice în profilarea fizionomiei creștinismului primar. În prima parte am introdus o secvență sintetică a istoriei poporului evreu, urmată de o analiză asupra efervescentei spirituale a acestei epoci care a dus la începutul autodefinirii creștinismului.

1. Schematism istoric al prezenței poporului evreu în Orientul Apropiat

După întoarcerea iudeilor din robia babilonică (586-538 î.Hr.), s-a început un amplu proces de refacere politică și religioasă. Cultul era acum organizat în jurul noului templu din Ierusalim zidit sub conducerea lui Zorobabel. După desființarea regatului perșilor de către Alexandru cel Mare (†323 î.Hr.), iudeii au fost folosiți ca element de colonizare în noile orașe. Situația era favorabilă iudeilor, însă nu același lucru se poate spune

după împărțirea Imperiului lui Alexandru între urmașii săi. Palestina a trecut sub stăpânirea sirienilor seleucizi, moment cu care se începe un intens proces de elenizare. Din suprapunerea celor două elemente: pe de o parte dorința evreilor de a-și păstra rasa pură, pe de altă parte pătrunderea forțată a culturii și civilizației elene prin programul unor regi (de tipul lui Antioh IV Epifan 174-164 î.Hr.), a izbucnit un conflict de soluționarea căruia depindea însăși independența națională iudaică. În urma mișcărilor de sub conducerea fraților Macabei, Ierusalimul reintră în posesie iudaică, templul este ridicat, cultul mozaic restabilit. Acum se organizează statul teocratic independent condus de un organism suprem numit sinedriu, alcătuit din 70 de membri și un președinte. Sfârșitul sec. II î.Hr. marchează o orientare a regalității iudaice către puterea romană, astfel ca în anul 63 î.Hr. generalul roman Pompei să intervină decisiv în Palestina cucerind Ierusalimul. Se instaura dominația romană care nu va întârzia să se impună politic (numindu-l în anul 30 pe idumeul Irod cel Mare rege al provinciei sudice Iudeea și care va reprezenta interesele Romei în teritoriu), economic (iudeii plătesc tribut romanilor), militar (garnizoanele vor reprezenta dominația imperiului universal roman în zona Orientului Apropiat, fiind o poziție strategică pentru noile misiuni).

Numele lui Irod cel Mare se leagă de reorganizarea internă a țării: rezidește templul iudaic, ridică orașul

Cezareea la țărmul Mării Mediterane, care devine capitala politică a Palestinei. La moartea lui, Palestina a fost împărțită între cei trei fii: Arhelau, Irod Antipa și Filip. Începând cu jumătatea sec. I d.Hr. (sfârșitul domniei lui Irod Agripa, nepotul lui Irod cel Mare), Palestina a fost condusă numai de procuratori romani. Noul sistem nu va fi agreat nici de elita politico-religioasă iudaică, nici de partidele iudaice, drept urmare se vor produce revolte cu intervenții sângeroase. În timpul împăratului Nero izbucnește războiul iudaic, în urma căruia Ierusalimul este cucerit iar templul distrus (anul 70, campaniile militare ale lui Vespasian și Tit).

Partidele iudaice. Distingem două partide majore în clasa conducătoare a poporului iudeu, care se deosebesc între ele atât prin atitudinea lor politică, dar și în ceea ce privește problema religioasă:

-*Fariseii* erau apărători ai Legii mozaice și păstrători ai tradițiilor religioase. Țineau la interpretarea clasică a Legii devenind cu timpul formalști, ceremonioși, cazuiști. Erau ostili stăpânirii romane, dar și creștinismului.

-*Saducheii* se constituiau sub forma unui partid preoțesc aristocratic, acomodati cu puterea străină; oameni pentru care ideile novatoare ale timpului corespundeau întru totul mentalității lor liberale. Considerau ca obligatorie numai Legea scrisă, nu și interpretarea ei orală. Negau providența, învierea, viața veșnică, existența îngerilor și a demonilor.

-*Esenienii* au fost o sectă iudaică a cărei doctrină era formată dintr-un amestec de idei religioase ebraice cu concepții religioase străine. Aveau o organizare mai mult monastică, grupați în jurul unui puternic curent ascetic, în preajma Mării Moarte. În credința lor întâlneam un cult solar, cinstirea îngerilor și concepția despre unicitatea lui Dumnezeu. Erau contra sclaviei, admiteau nemurirea sufletului, dar nu și învierea trupurilor. Gradele superioare se abțineau de la căsătorie și de la plăceri.

-*Terapeuții* erau organizați în preajma Alexandriei, ducând o viață contemplativă. Modul de interpretare al Vechiului Testament era unul alegoric.

-*Samarinenii* ocupau provincia centrală din cadrul Palestinei, populația fiind o amestecare de iudei cu alte popoare. În timpul exilului babilonic samarinenii nu au păstrat principiul endogamic al căsătoriei pierzând astfel, în concepția iudeilor din Galileea și Iudeea, puritatea etniei. Drept urmare la întoarcerea din exil au fost respinși de la construirea templului din Ierusalim. Și-au organizat un cult propriu în templul de pe muntele Garizim. Respectau numai Pentateuhul lui Moise din întregul Vechi Testament.

Diaspora iudaică. Datorită colonizărilor, deportărilor și emigrărilor, la care se vor adăuga interesele comerciale, iudeii se vor răspândi mult în afara Palestinei. Colonii importante erau în Babilon, Antiohia, Roma, Damasc, Alexandria și Corint. Iudeii

formau comunități proprii și autonome, aveau organizată viața religioasă precum și propria lor justiție. Alexandru cel Mare le-a acordat avantaje în orașele nou înființate, la fel și stăpânirea romană. Aceste privilegii au favorizat propaganda religioasă. Prin superioritatea religios-morală a credinței lor, cât și prin avantajele de care se bucurau în fața stăpânirii, iudeii au convertit numeroși păgâni. Unii împărați ca Adrian (117-138) și Septimiu Sever (193-211) vor sesiza pericolul prozelitismului iudaic și-l vor interzice. Cei convertiți vor fi în prealabil inițiați în exigențele mozaice, de unde rezultă împărțirea pe categorii a noilor veniți. Existau mai întâi *prozeleții dreptății*. Aceștia aveau dreptul de a participa la sacrificii în baza primirii circumciziunii. Cealaltă categorie era numită în genere a *temătorilor de Dumnezeu* (*φοβούμενοι τον θεον*). Respectau doar cele 10 porunci, sabatul, curățirile rituale, deosebirea între mâncărurile necurate și cele curate.

Prozelitismul iudaic a avut la început un mare rol în răspândirea creștinismului. Misionarii creștini se adresau de regulă întâi iudeilor și prozeleților din comunitățile iudaice. Motivul este ușor de identificat. Învățătura veterotestamentară, care sta la baza întregii civilizații și culturi religioase a poporului iudeu, era o punte de trecere către creștinism, era un corpus ce va fi parte integrantă pentru legitimarea noii credințe atât în fața evreilor, cât și a noilor convertiți. Mai târziu se va produce dezbinarea între iudei și creștini, dar

comunitatea creștină odată înființată se va organiza și va duce propria ei viață mai departe. În diaspora ideile religioase ale iudeilor s-au modificat. Influențați de cultura greacă s-au individualizat iudeii eleniști în cadrul a cărei grupări nu mai întâlnim formalismul și fanatismul clasic palestinian. Admiteau universalismul Legii Mozaice, ceea ce era un pas foarte mare înainte într-o lume a conservatorismului ebraic. În general religia iudaică de după exilul babilonian este diferită de cea a profeților. Dezastrele istorice înregistrate de sec. VI î.H. și de următoarele, vor provoca o mutație în mentalitatea iudaică în ceea ce privește perceperea lui Mesia. Ideea mesianică se va modifica în favoarea unui eliberator politic, a unui erou care va distruge toată stăpânirea popoarelor care îi vor fi asuprit pe evrei. Cazuismul, ritualismul și formalismul iudaismului postexilic a făcut ca iudeii să treacă în această evaluare politică a lui Mesia.

2. Metamorfoze doctrinare iudaice și creștine

Problema începuturilor este totdeauna dificilă în istorie. În asemenea contexte se construiesc *fizionomiile* viitoarelor entități. Din acest punct de vedere distingem **procesualitatea fizionomiei doctrinare a creștinismului** ca autodefinire în relație directă pentru început cu mediile iudaice iar mai târziu cu elenismul. În efervescența unei asemenea autodefiniri identificăm o seamă de tendințe deviante,

care au apărut la granițele iudaismului, iudeo-creștinismului și, ulterior, elenismului³.

Comunitățile nou înființate și-au dorit un tip de legitimare ca fiind **metamorfozele gnostice** și **mesianiste** ale creștinismului.

Tendința de a dezvolta o lateralitate gnostică, specifică cercurilor **iudeo-gnostice** după căderea Ierusalimului sub Vespasian și Tit, se găsește în definițiile în care Iisus apare sub forma unui învățător luminat. Din punct de vedere doctrinar susține pretenția că *posedă Adevărul (Duhul)*, mântuirea se găsește în individ, instrumentul eliberării *scânteii divine* este învățătorul luminat care din compasiune formează discipoli. Omenirea se împarte în două categorii: elitele și nemântuiții. Dumnezeu nu poate iubi (nu este cineva), sisteme de mântuire prin cunoaștere sau magie. Astfel de paradigme se regăsesc în noul construct al conștiinței de factură New Age.

Cea de a doua direcție se găsește în tendințele mesianiste (forme radicale ale curentului mesianic și speranței apocaliptice) a **iudeo-nazareilor**. De fapt curentul iudeo-nazarinean este o verigă în geneza filosofiilor (ex. gnosticismul) sau anticipează

³ Întâlnirea a fost conflictuală, marcată de întâlniri sângeroase, masacre: în anul 44 la Cezareea și Sevesta; în 58 și 60 dar mai ales în anul 66 când au fost uciși 20 000 de iudei în Cezareea. Conflictul puneau în evidență rivalitatea dintre cele două populații, elenismul concentrat mai ales în zonele de coastă ale Mediteranei și în zona orientală a Palestinei: Transiordania și Galileea Orientală.

monoteismul islamic (islamul-iudeo-nazareism arabizat)⁴. La granița dintre creștinism și iudaism se formează și se înmulțesc sectele gnostice care vor transfera într-o lume fantastică speranțele mesianice decepționate și vor condamna lumea prezentă. Cele trei trepte care conduc la gnosticism pornesc de la iudaismul heterodox. Începând cu el se dezvoltă creștinismul heterodox al lui Simon și al nazareilor care ulterior se va maturiza în puternicul gnosticism. Gnosticismul trebuie deosebit de gnoză care, într-o judecată generală, desemnează curentul apocaliptic evreu și iudeo-creștin. Gnosticismul constituie una din dezvoltările sale⁵. Danielou vede în gnosticism și o departajare față de curentele marginale ale evreilor, *nu se identifică nici cu tendințele dualiste prezentate de unele curente evreiești, precum cel de la Qumran, legat poate de influențe iranienne. Dacă împrumută câte ceva de la curentele amintite, aceasta ar fi o radicalizare proprie gnosticismului*⁶.

Din această perspectivă avem de a face cu o împărăție viitoare a Mesiei lui Dumnezeu pe pământ, Iisus nefiind Dumnezeu, ci numai Mesia. Conștiința apartenenței la această grupare este puternic ancorată în deviza

⁴ Ioan I. Ică jr., *Canonul ortodoxiei, Canonul Apostolic al primelor secole*, Sibiu, Deisis/Stavropoleos, 2008, pp. 220-223.

⁵ Despre dificultățile ridicate de această categorie a se vedea lucrarea lui Michael A. Williams, *Rethinking „Gnosticism”: An argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

⁶ Jean Danielou, *Biserica primară (De la origini până la sfârșitul secolului al treilea)*, București, Edit. Herald, 2008, pp. 72-73.

că Dumnezeu i-a ales pentru a instaura împărăția Sa. Mijlocul prin care se realizează mântuirea se găsește în reclădirea Templului și supunerea întregii societăți. Omenirea se împarte în două categorii, în mântuitori și în dușmani ai Lui Dumnezeu. Umanitatea va realiza societatea perfectă, dar cu voința de a distruge tot ce este altceva decât ea. Aceste idei fundamentează ideologic totalitarismele atee, conformismul supunerilor voluntare și terorismul⁷.

Primele două secole sunt martore acestei efervescențe în care se introduceau și susțineau autolegitimări care de cele mai multe ori erau mișcări radicale, exclusive și polemice reprezentate de tot atâtea erezii:

- iudeo-creștinismul eretic (nazareism, ebionism, elchesaism) iudaizant, antipaulin care susținea că Iisus a fost un simplu om peste care s-a pogorât un înger la Botez făcând din El Profetul inspirat desăvârșit (va fi reluată de islam).

- gnosticismul elitist și marcionismul, ultrapauline, antiiudaice, bazate pe ireconcilierea între Lege și Evanghelie, Demiurgul inferior al Vechiului Testament și adevăratul Dumnezeu al Noului Testament: *separarea Legii și a Evangheliei este fapta de căpătâi a lui Marcion...Astfel sunt Antitezele lui Marcion, menite să arate conflictul și dezacordul între Evanghelie și Lege, astfel încât din diversitatea principiilor existente*

⁷ Ioan I. Ică jr., *Canonul ortodoxiei...*, pp. 219-220.

*în aceste două documente să poată argumenta mai departe în favoarea diversității zeităților*⁸.

- montanismul ioaneic, harismatic, profetic, apocaliptic cu exaltarea ascetismului, spiritualismului, rigorismului pus sub semnul unei noi epoci inaugurate de Duhul Sfânt, epocă în care se vor manifesta comunitățile de tip harismatic-apocaliptic⁹.

3. Doctrină și atitudini

Radiografia sintetică a principalelor tendințe laterale ale iudaismului și creștinismului construiesc imaginea în care un rol de mare importanță îl are recunoașterea puternicului curent de autodefinire doctrinară și ulterior cultică a Bisericii.

Primii protagoniști nu au avut intenția de a scrie istorie, ci de a face istorie. Acesta este motivul pentru care documentele trebuie utilizate cu prudență. Datarea lor este dificilă, autenticitatea este uneori contestată iar interpretarea ambiguă. Dacă vorbim despre doctrină obligatoriu avem de a face cu tipul de condiționare culturală pe care îl aduce o anumită gândire, un anumit mod de actualizare și înțelegere a Evangheliei.

Principalul document de care dispunem pentru a cunoaște primele decenii ale Bisericii este cartea

⁸ Tertulian, *Contra lui Marcion*, 1.19, apud John Behr, *Formarea teologiei creștine. Drumul spre Niceea*, vol. I, București, Sophia, 2004, p. 34.

⁹ Ioan I. Ică jr., *Canonul ortodoxiei...*, pp. 224-225.

Faptele Apostolilor, o carte canonică incontestabilă. Dar nu este mai puțin adevărat că ea acoperă numai o parte din istoria creștinismului primar. Cel care scrie a fost un grec, trasând oarecum programatic o dezvoltare genetică a creștinismului într-o cheie de lectură raportată continuu la ceea ce este grec, elen, ulterior bizantin. El se interesează mai puțin de creștinismul de limbă aramaică. Este ostil creștinismului iudaic. Or, întregul creștinism de început este în bună parte de limbă aramaică și Biserica primară a rămas mult timp profund angajată în societatea evreiască¹⁰.

Convergența unor descoperiri ajută la completarea profilului creștinismului primar. Manuscrisele de la Marea Moartă, descoperirile de la Nag Hammadi, scrierile iudeo-creștine *Didahia* și Înălțarea lui Isaia, tradițiile prezbitelor, inscripțiile de la osuarele din Ierusalim și Nazaret, ne pun în contact atât cu fondul aramaic al creștinismului primar cât și cu o puternică simbolistică a mediului iudeo-creștin originar. Din analiza Faptelor Apostolilor nu reiese, decât parțial, locul esențial ocupat la origini de apartenența sociologică a creștinismului la un mediu iudaic extrem de animat și variat. Biserica Ierusalimului a jucat un rol foarte important în primii 70 de ani ai erei creștine. Danielou insistă asupra acestui aspect susținând că *trebuie să vedem, încă odată în plus, în creștinismul originar, importanța tendințelor laterale*

¹⁰ Jean Danielou, *op. cit.*, p. 5.

ale iudaismului. Din această perspectivă este o mare diferență între a recunoaște rădăcinile ebraice ale creștinismului prin asumarea Vechiului Testament și ceea ce înseamnă tendințele de iudaizare a lui¹¹.

Comunitățile iudeo-creștine, care nu au întârziat să se manifeste ca și singularitate, au cunoscut o dinamică aparte în ceea ce privește procesul asimilării Evangheliei. Din acest punct de vedere avem posibilitatea de a construi o demografie iudeocreștină. Astfel după moartea lui Iacob, fratele Domnului, o facțiune mai iudaizantă avea să se opună lui Simeon. Rivalul acestuia, Tebuthis impunea prescripțiile Toreica obligatorii păgânilor care se converteau la creștinism. Hegesip, redat de Eusebiu în *Istoria bisericească* IV, 22,5 spune astfel: *el, Tebuthis, a început să corupă poporul, asemenea sectei iudaice din care făcea parte*. O altă grupare provenită din iudeocreștinism avea să sfârșească în asimilare cu ebioniții.

Din această perspectivă suntem în contextul definirii relației creștinismului cu iudaismul la nivelul asimilării (*i-aș spune un proces de metabolizare*) *Legii mozaice*. Procesul asimilării a făcut obiectul unui segment important al literaturii creștine primare, încercând să ofere și soluții. Sfântul Justin Martirul și Filosoful în *Dialogul cu Trifon* propune principiul stratificării, pentru ca ulterior să se ajungă la alte modalități de raportare față de Legea Vechiului

¹¹ *Ibidem*.

Testament prin exegeza alegorică și tipologică (*Epistola lui Barnaba* sau scrieri de sub paternitatea intelectuală a lui Tertulian etc.).

Acest proces de asimilare se traducea prin trei atitudini. În primul rând afirmarea curentului puternic iudaizant exprimat prin obligativitatea circumciziunii, cu alte cuvinte subordonarea Evangheliei severității Legii mozaice, un tip de reinventare a iudaismului sub forma propovăduită de *Tebuthis*; a doua atitudine exprimată prin recunoașterea unui tip de paritate, dar neelaborată, neanalizată, o acceptare tacită a Vechiului Testament fără a conflictualiza întâlnirea (aceste prime două segmente aveau propria literatură simbiotică de tipul *Evanghelia pentru Evrei*, o lucrare cu mai multe variante apropiată mai ales de *Evanghelia* lui Matei¹²; refuzau epistolele Apostolului Pavel pe care-l considerau apostat de la iudaism; o parte din ei negau fecioria Maicii Domnului); a treia atitudine, exprimată de Sinodul Apostolic de la Ierusalim, de recunoaștere și manifestare a superiorității *Evangheliei* și scoaterea acesteia de sub severitatea Legii mozaice, un nucleu paulin.

Un obstacol în definirea relației organice între tradiția biblică a Vechiului Testament și cea a Noului Testament se găsește în mentalul iudaic privind configurarea propriei națiuni prin propria religie.

¹² Discuția pe marginea acestei *Evanghelii* a se vedea la Harnack, *Chronologie*, p. 631.

Ori protejarea purității nației a fost un obiectiv continuu, o obligație fundamentală a iudaismului vechi testamentar. Lucrul acesta este demonstrat atât de istoria conflictuală care s-a stabilit între iudei și samarineni după întoarcerea din robia babilonică cât și de rigorile interne care normau viața socială, de exemplu endogamia.

Literatura ce reflectă această întâlnire oferă date importante despre evoluția autocunoașterii teologiei creștine, a definirii propriului ethos¹³. Creștinii nu aveau obligația să respecte ceea ce fusese destinat vechiului Israel ca și popor. În sensul acestei afirmații înseamnă că Vechiul Testament conține atât recomandări pentru Israel ca națiune cât și în ceea ce privește configurarea lui spirituală.

Este indubitabilă certificarea tensiunii dintre conservatorismul iudaic și libertatea Evangheliei. Scandalul produs în mintea sacerdoților iudei de mărturisirea filiației divine a Mântuitorului Iisus Hristos s-a propagat și în deceniile următoare, devenind un element modulant în relația directă cu creștinismul.

Perioada cuprinsă între anii 40 și 70 se caracterizează prin existența a două momente care vor influența în mod direct individualizarea doctrinei creștine. În primul rând asistăm la acutizarea

¹³ Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. I Nașterea tradiției universale (100-600)*, Iași, Polirom, 2004, p. 42.

naționalismului iudeu cu impact direct în rândul comunităților iudeo-creștine iar în al doilea rând deschiderea nișei apostolatului paulin spre *neamuri*. Sinodul Apostolic din anul 50 marchează doctrinar aceste tensiuni în timp ce căderea Ierusalimului în anul 70 va tranșa aproape definitiv problemele. Căderea Ierusalimului a eliberat sociologic creștinismul de iudaism. În acest punct creștinismul se diferențiază de idealurilor politice ale poporului evreu, lucru confirmat și de refuzul creștinilor de mai plăti *fiscus iudaicus* după dărâmarea templului din Ierusalim în anul 70. Sinodul din anul 50 a marcat diferențierea dogmatică a creștinismului dar se pare că diferențierea politică s-a produs mai târziu.

În preajma anului 70 în condițiile distrugerii iminente a Ierusalimului mare parte din comunitățile iudeo-creștine s-au refugiat în mica localitate Pella unde funcționa un creștinism puternic amprentat din punct de vedere etnic. Alții au ales să rămână în Ierusalim, astfel încât nu avem de a face în Ierusalim cu un tip de *terra deserta* după 70. *Cronica* lui Eusebiu susține existența acestor comunități după anul 70 și de asemenea rolul pe care l-au jucat în timpul domniei lui Adrian¹⁴. Numai în urma represaliilor împotriva adepților lui Simon Bar Kohba avem posibilitatea de a susține închiderea definitivă a istoriei Ierusalimului

¹⁴ J. Jeremits, *Golgotha*, în „ΑΓΓΕΛΟΣ, Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte u. Kulturkunde”, Beihefte, Lipsia, 1926.

antic. Cu toate acestea nu a fost imposibilă o prezență iudeo-creștină chiar și în acest context. Eforturile de a-și dimensiona atitudinile pe structurile pacifiste ale doctrinei pot fi în favoarea atestării unor astfel de grupări chiar și în condiții vitrege. Alte grupări s-au refugiat în localități ca Nazaret în Galileea, Kokhaba în Transiordania și până în Berea (Alep) în Siria nordică.

Spiritul iudeocreștinismului ierusalimitean a fost determinat de anumite accente particulare între care un rigorism accentuat, strictă fidelitate față de normele religioase iudaice, precum și un conservatorism în ceea ce privește o descendență directă cu familia lui Hristos, de exemplu Iuda fratele Domnului și Simeon. Această comunitate nu pare a fi obținut bunăvoința iudeilor de vreme ce Bat Koseba îi va persecuta ca pe niște iudei răi. Într-un asemenea mediu marcat de ascetism trebuie căutată originea *Evangheliei lui Iacov* în preajma anului 135. Mărturia este conservată de Hegesip care oferă multe informații pentru biografia doctrinară și cronologia acestor comunități. Secolul al III-lea, după mărturiile lui Eusebiu, atestă în centrele iudeo-creștine prezența și marele renume de care se bucurau acești *δεσπόσυνοι*, persoane din familia Domnului Hristos care se bucurau de mare considerare¹⁵.

¹⁵ Despre Iacob și *δεσπόσυνοι* a se vedea E. Stauffer, *Zum Kalifat des jacobus*, Z.R.C.C., 4, 1952, pp. 192-214 și Giulio Lebreton, *Il mondo giudaico*, pp. 37-83; Giacomo Zeiller, *Le diverse chiese del II secolo*, în col. *Histoire de L'Eglise*, tome I (coord. Fliche August- Martin Victor), Paris, 1936, trad. it. *Storia della Chiesa*, Torino, Edit. S.A.I.E., 1958, pp. 491-503.

4. Religia politizată a iudaismului târziu

Dificultățile politice ale poporului iudeu au avut reflexe directe în religia lor. Au avut drept consecință radicalizarea curentului mesianic și alimentarea atitudinilor extremiste. Acestea își găseau expresie și în literatura apocaliptică ce devenea din ce în ce mai bogată în imagini. Religia politizată a iudaismului târziu în cadrul căreia s-a dezvoltat un segment al apocalipticii iudaice trăia în convingerea că întreaga umanitate nu va putea fi organizată ca stat decât sub conducerea pacifistă a lui Mesia¹⁶. Aceste viziuni vor influența în mare măsură inițierea și ulterior maturizarea în creștinismul primelor secole a doctrinelor care exprimă creștinismul ca singularitate. Unii cercetători au văzut aici prelungirea în creștinism a unor tipologii iudaice arhetipale, alții au văzut o și mai severă definire a creștinismului ca autocunoaștere doctrinară. Este indubitabil că apocaliptica iudaică a constituit ca spațiu de inspirație pentru formularea unei filosofii politice a creștinismului.

¹⁶ Louis H. Feldman, *Reflections on Rutgers's Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period*, în „The Jewish Quarterly Review”, vol. 86, nr. 1-2, 1995, pp. 153-169; Mary Rose D'Angelo, *Abba and „Father”: Imperial Theology and the Jesus Traditions*, în „Journal of Biblical Literature”, vol. 111, nr. 4, 1992, pp. 611-630; Robert L. Wilken, *Judaism in Roman and Christian Society*, în „The Journal of Religion”, vol. 47, nr. 4, 1967, pp. 313-330 (pe lângă problema iudaică autorul tratează impactul social al apologeticii dezvoltate în Biserica primară); Gillian Rose, *Would That They Forsake Me but Observe My Torah: Midrash and Political Authority*, în „The Modern Law Review”, vol. 58, nr. 4, 1995, pp. 471-485; Solomon Grayzel, *The Jews and Roman Law*, în „The Jewish Quarterly Review”, vol. 59, nr. 2, 1968, pp. 93-117.

Atitudinea creștinului față de imperiu obține noi valențe prin integrarea viziunilor de proveniență apocaliptică iudaică în discursurile apologetice¹⁷. Astfel, sub influența persecuției din timpul lui Septimiu Sever, Hippolit Romanul construiește prin comentariul său la cartea profetului Daniel o lume a Bisericii coborâte în catacombe. Decorațiile acestor spații subterane fac trimitere directă la experiența lui Daniel în groapa leilor, sau la cei trei tineri din Babilon care au înfruntat cuptorul cel de foc. Pe baza acestor imagini biblice, dar și pe experiența istorică a persecuțiilor, creștinismul se radicalizează, Hippolit cerându-le credincioșilor să nu se mai supună înaltelor stăpâniri când acestea se substituie Lui Dumnezeu: *nimeni nu poate sluji la doi domni ... este mai bine pentru noi să murim decât să facem ceea ce ne poruncesc oamenii cei necredincioși*¹⁸. Pe aceeași linie de gândire se înscrie și Origen¹⁹.

Filosofia alexandrină a lui Filon, cu concepția specifică despre extaz care se va regăsi și în

¹⁷ Robert M. Grant, *Five Apologists and Marcus Aurelius*, în „Vigiliae Christianae”, vol. 42, nr. 1, 1988, p. 2.

¹⁸ Hippolit Romanul, *Comentariu la Daniel*, 20-25, 31, apud Hugo Rahner, *Kirche und Staat im fruhen Christentum (Documente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung)*, Kosel-Verlag, Munchen, 1961, trad. it. *Chiesa e strutturapolitica nel cristianesimo primitivo*, Edit. Jaca- Book, Milano, 1970, pp. 51-53.

¹⁹ Nicolae Neaga, *Principii ermeneutice în omiliile biblice ale lui Origen, cu referire specială la Vechiul Testament*, în „Mitropolia Ardealului”, an. XXVI, 1981, nr. 10-12, pp. 757-763; Ioan G. Coman, *Eusebiu al Cezareii și Ieronim despre Origen*, în „Studii Teologice”, an. XII, 1960, nr. 9-10, pp. 595-626; G.E. Gasparry, *Politics and exegesis: Origen and the two Swords*, Berkley, L.A., Londra, 1979.

neoplatonism, răspunde într-o altă manieră aspirațiilor sufletelor care doresc să aibă o legătură cu divinitatea. O astfel de doctrină se prezintă la nivelul unei sinteze dintre iudaism și elenism, deținând la un moment dat caracterul de filozofie religioasă. Om de litere și filosof renumit, Filon rămâne fidel credinței poporului său, lăsând să răzbată această apartenență din propria-i creație teologică.

Scrierile lui se remarcă printr-un stil autoritativ și ferm care se departajează de speculația metafizică elenistă în favoarea acurateței teologice. De exemplu pentru Filon Dumnezeu este bun nu în sensul pur metafizic al lui Platon, ci are o bunătate care se manifestă în milă; El este pacea și principiul fericirii eterne. Din lumea literară a iudaismului, teologia filoniană a influențat în mare parte atât curentele filosofice, dar și gândirea creștină.

În această a doua problemă, cercetătorii au făcut o seamă de corecții la ceea ce devenise deja o cheie incontestabilă de lectură și de interpretare. De exemplu la începutul secolului al XX-lea se vorbea de puternicul curent filonian care a influențat gândirea teologică a sfântului evanghelist Ioan cu referire la conceptul de Logos, pentru ca mai târziu să se afirme totala independență a lui Ioan în relație cu Logosul filonian²⁰.

²⁰ E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, vol. I, pp. 178-251; I. Heinemann, *Philos griechische und jüdische Bildung*, Breslau, 1932.

În *Pseudo-Clementine* întâlnim, probabil prin filtrul lui Filon și al școlii iudaice alexandrine, elemente elenistice de tipul: succesiunea împărăției lui Hristos după ce Acesta a luat în mâini puterea de la *îngerii națiunilor*; conexiunea între monoteism și monarhie; politeismul și poliarhia; diviziunea și războiul sunt efectul poliarhiei; regele ca imagine a lui Dumnezeu²¹.

5. Particularismul iudaic reflectat în Codexul Theodosian pentru perioada 330-331

Dacă se are în vedere că păgânismul reprezenta vechiul fond religios al Imperiului Roman, în raport cu acesta, iudeii se constituiau sub forma unor comunități minoritare. Întâlniți în Siria sau în Palestina, răspândiți în Roma sau în Alexandria, în marile orașe sau în alte locuri, iudeii se organizau sub forma unor mici colonii, cu structură internă proprie, limbă proprie, drept specific, elemente conservate prin religie. Particularismul iudaic, marcat într-o manieră pozitivă de abilitățile economice, a fost integrat de conducătorii romani printr-o serie de concesi și privilegii juridice (*Scrisoarea lui Iulian către Sinedriul evreilor* prezentată de W. Den Boer este de fapt un element de propagandă economică și politică în ajunul luptei cu perșii, o campanie lansată în martie 363). În schimb opinia publică îi întâmpina cu ostilitate. Codexul Theodosian

²¹ Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes, Periode Antenicéenne*, tome I, Beauchesne, Paris, 1903, p. 122.

consacră iudeilor un titlu din cartea XVI. Se întâlnesc 51 de legi referitoare la iudei elaborate între anii 315-438 din care 5 aparțin lui Constantin. Temele abordate sunt în număr de trei: privilegiile rabinilor, interzicerea prozelitismului, seturi de legi care manifestă ostilitate față de iudei. Clerul iudeu beneficiază de imunități personale garantate de legislația constantiniană din 330 și 331 (*CTh.* XVI,8,2-4):

XVI, 8, 3 (321 Dec. 11)

*IDEM A. DECURIONIBUS AGRIPPINIENSIBUS. Cunctis ordinibus generali lege concedimus Iudaeos vocari ad curiam. Verum ut aliquid ipsis ad solacium pristinae observationis relinquatur, binos vel ternos privilegio perpeti patimur nullis nominationibus occupari. DAT. III. ID. DEC. CRISPO II ET CONSTANTINO II CC. CONSS.*²²

Cu toate acestea iudeilor s-au impus o serie de obligații fiscale, care au provocat de multe ori tensiuni:

XVI, 8, 2 (a. 330 Nov. 29)

IDEM A. AD ABLAVIVVM PRAEFECTUM PRAETORIO.

Qui devotione tota synagogis Iudaeorum patriarchis vel presbyteris se dederunt et in memorata secta

²² *C. Th.* XVI, 8, 3, în *Code Théodosien XVI, I, Les lois Religieuses Des Empereurs Romains de Constantin à Théodose II*, Col. Sources Chrétiennes 497, volume I, p. 372. Privind atitudinea față de iudei alte lucrări: A. M. Rabello, *The legal Condition of the Jews in Roman Empire*, în *Aufstieg und Niedergang der Römian Welt* II-13, 1990, pp. 662-762; R. Frohne, *Codex Theodosianus* 16,6,1-29 übersetzt und bearbeitet, în *Europ. Hochschulschriften* III, 1991; K. L. Noethlichs, *Das Juventum und das röm. Staat*, Darmstad, 1996.

*degentes legi ipsi praesident, immunes ab omnibus tam personalibus quam civilibus muneribus perseverent, ita ut illius, qui iam forsitan decuriones sunt, nequaquam ad prosecutiones aliquas destinentur, cum oporteat istiusmodi homines a locis in quibus sunt nulla compelli ratione discedere. Hi autem, qui minime curiales sunt, perpetua decurionatus immunitate potiantur. DAT. III KAL. DECEMB. CONSTANTINOPOLI GALLICANO ET SYMMACHO CONSS.*²³

La începutul domniei sale Constantin cel Mare a restrâns acțiunile de prozelitism ale iudeilor cu pedepse severe. Textul conservat de *C.Th.* în XVI, 8,1,1 condamnă la pedeapsa cu arderea focului pe iudeii care l-ar lapida cu pietre pe un alt iudeu din cauza părăsirii credinței²⁴. Însă viața socială oferea multiple ocazii de întâlniri între iudei și creștini. Constantin a tolerat statutul particular al iudeilor îngrădind numai prozelitismul, pe când urmașii lui vor trece la o limitare progresivă a iudaismului. Constanțiu²⁵, renumit pentru aversiunea în ceea ce privește problema iudaică, a

²³ *C.Th.*XVI, 8, 2, în *Code Théodosien XVI, I, Les lois Religieuses Des Empereurs Romains de Constantin à Théodose II...*, volume I, p. 373.

²⁴ *C.Th.*XVI, 8, 1, *Ibidem*, p. 368-369. Măsurile referitoare la iudei sunt cuprinse generic în titlul din *C.Th.* sub forma *De Iudaeis, caelicolis et samaritanis*.

²⁵ Constanțiu va separa femeile ebraice din gineceul imperial sub pedeapsa cu moartea, va interzice iudeilor de a cumpăra sclavi de altă religie. Constantin va da libertate sclavului creștin cumpărat de iudeu etc. O lege orientală din 415 face trimitere la o colecție *Constantiniana lex* (amintită de Eusebiu, dar care nu ne-a parvenit), prin care toți sclavii creștini aflați la iudei erau trecuți sub protecția Bisericii.

emis o hotărâre în anul 339 prin care se stabilea că femeile iudaice trebuiau separate de cele creștine în gineceul imperial. Neîndeplinirea acestor sarcini se pedepsea cu moartea²⁶.

Concluzii

În fața acestor tendințe (fie că este vorba de metamorfozele gnostice sau de cele mesianiste) Biserica a optat pentru formularea din ce în ce mai bine definită a credinței ortodoxe pe chipul Mântuitorului Iisus Hristos într-o viziune asumativ-progresivă a canonului biblic și a tradiției apostolice. În aceste contexte exigența pentru dezvoltarea unei abordări a teologiei istoriei din perspectiva Bisericii constă în identificarea acelor elemente care să păstreze sau să conserve etosul liturgic, haric și sacramental al Bisericii. În acest sens criteriul ortodoxiei Bisericii și implicit al credinței a fost principiul **conaturalității**. Reducerea sau relativizarea conaturalității are ca finalitate construirea unui tip de *creștinism areligios* (cum susținea Bonhoeffer în *Widerstand und Ergebung*) sau definirea unor paradigme teologico-istorice seculare, un istorism sec. Creștinismul nu se definește ca un conglomerat de idei, de concepte sau o suprastructură filosofică ce vine să absoarbă mentalități și comportamente de pe urma cărora

²⁶ C.Th., XVI, 8, 6, în *Code Théodosien XVI, I, Les lois Religieuses Des Empereurs Romains de Constantin à Théodose II...*, pp. 376-379.

să-și legitimizeze originalitatea. Esența lui stă în caracterul revelat al conținutului, în comunicarea unui Dumnezeu personal, în coborârea Logosului în istorie și transformarea ei într-un spațiu revelator.

Bibliografie

1. *Code Théodosien XVI, Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II*, în col. Sources Chrétiennes, nr. 497, volume I, texte latin par Theodor Mommsen, traduction, Jean Rougé, Introduction et Notes par Roland Delmaire, avec la collaboration de François Richard et d'une équipe du GDR 2135, Les Editions du Cerf, Paris, 2005.
2. Ioan I. Ică jr., *Canonul ortodoxiei, Canonul Apostolic al primelor secole*, Sibiu, Deisis/Stavropoleos, 2008.
3. Jean Danielou, *Biserica primară (De la origini până la sfârșitul secolului al treilea)*, București, Edit. Herald, 2008.
4. Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. I Nașterea tradiției universale (100-600)*, Iași, Polirom, 2004.
5. John Behr, *Formarea teologiei creștine. Drumul spre Niceea*, vol. I, București, Sophia, 2004.
6. Hugo Rahner, *Kirche und Staat im fruhen Christentum (Documente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung)*, Kosel-Verlag, Munchen, 1961, trad. it. *Chiesa e strutturapolitica nel cristianesimo primitivo*, Edit. Jaca- Book, Milano, 1970.

Note introductive pentru o contextualizare istorică și culturală a creștinismului syriac¹ (II)

Abstract: *Introductory notes for historical and cultural contextualization of Syriac Christianity. From the palette so heterogeneous cultures and ancient beliefs, an element was neglected, reflected marginal growth in research dedicated to early Christian period. It's Syro-Aramaic vein. Seated in a recovery process through research effort of prestigious universities Syro-Aramaic vein, assessed as the third cultural tradition is a site insufficiently explored and valued. We hope that through this presentation to emphasize the need for broadening initial research frameworks to demonstrate the heterogeneity of early Christianity through the integration of Syriac cultural and spiritual heritage.*

Keywords:

Syriac cultural and spiritual heritage, heterogeneity of early Christianity, cultural tradition, Liturgical Studies, Patristic Studies.



Sursa: The Economist

¹ Note introductive pentru o contextualizare istorică și culturală a creștinismului syriac (II), în „Altarul Reîntregirii”, no. 2, 2014, pp. 125-145.

Eterogenitatea creștinismului primar: vecinătăți intelectuale și spirituale

Aramaismul creștin este o sintagmă care comportă definirea și susținerea în egală măsură a unei geografii multiforme a creștinismului primar. Creștinismul a apărut în Palestina (și-a însușit portretistica palestiniană). Nordul Palestinei, vorbitor de limbă aramaică are deja ca specificitate filologia aramaică ca fond lingvistic al creștinismului. Cultura (limba) aramaică depășește însă granițele politice ale Palestinei propriuzise, având putere de reprezentativitate pentru populația existentă în nord până în vecinătatea Turciei.

Aria de cercetare a Syriei și Palestinei antice nu se suprapune cu configurația politică a lumii moderne, ci este determinată de un sens geografic și cultural mult mai larg. Regiunea syro-palestiniană este marcată geografic la vest de Marea Mediterană, estul își găsește o limită în Eufrat și în deșert, la sud pustiul Neghev, nordul dominat de lanțurile muntoase ale Amanului în timp ce alte zone s-au inclus temporar în aria syro-palestiniană, cum a fost cazul câmpiei Antiohiei din Turcia sau Cisiordania. Ceea ce caracterizează zona în discuție nu este nicidecum un vector de uniformitate, ci din contră s-a constituit de-a lungul veacurilor sub forma unui creuzet de culturi. O parte a cercetătorilor impun cu titlu de obligativitate recunoașterea manifestărilor particulare ale religiei feniciene,

religia punică (Cartagina și coloniile Occidentului mediteranean) în acest spațiu prin dezvoltările inovatoare și sincretisme de strat și adstrat.

Syria contemporană este dispusă în următoarele limite geografice: în nord granița cu Turcia se întinde pe aprox. 822 km, delimitată de o regiune în general muntoasă, ultima porțiune spre est fiind formată de râul Tigru. În zona de est și sud-est se desfășoară granița cu Irakul pe o întindere de 605 km, urmată de cea de sud cu Iordania pe o lungime de 375 km, trecând la sud de Jebel Druze. Frontiera de vest, marcând vecinătatea cu Israelul, măsoară 76 km, fiind plasată la 50 km de Damasc. Frontiera continuă spre nord desfășurând o linie de frontieră cu Libanul de 375 km. Până la granița cu Turcia se întinde litoralul Mării Mediterane pe o lungime de 193 km.

Este dificil a reface istoria primelor secole de existență a creștinismului. Gradul de dificultate crește pe măsură ce contemporanul se îndreaptă *ab initio* de pe pozițiile dominante ale unei pretinse suveranități a instrumentarului modern, încercând să adapteze printr-un proces de subiectivizare realitățile lumii antice la validările ieșite din înregimentări fie confesionale, fie politice, sociale sau culturale. Din acest punct de vedere apare cu maximă legitimitate observația lui H.I. Marrou când recomanda să nu mai gândim istoria în termenii activării unor entități monolitice, ci de a avea puterea de a vedea

eterogenitatea, pluralitatea culturilor, diversitatea în relație directă cu efervescenta atât de specifică primelor secole.

Din paleta atât de eterogenă a culturilor și credințelor antice, un element a fost neglijat, reflectat marginal în cercetările dedicate perioadei de dezvoltare a creștinismului primar. Este vorba de filonul syro-aramaic. Așezat într-un proces de recuperare prin efortul susținut al cercetării în universități de prestigiu, filonul syro-aramaic, evaluat ca *a treia tradiție culturală*, constituie un sit insuficient explorat și valorizat². Faptele Apostolilor prezintă o propovăduire și o misiune a Bisericii îndreptată cu precădere spre eleniști. În paralel cu misiunile descrise în *Fapte* au fost și alte locuri avute în vedere și în care s-au derulat misiuni. Cum este de exemplu cazul lui Toma. A existat și o misiune arameeană. Eusebiu ne spune că Toma evangheliza parții. Ecourile acestei misiuni sunt bogat reflectate în literatură: *Evanghelia lui Toma*, *Faptele lui Toma*, *Psalmii lui Toma*. Abia în secolul XVIII cercetările inițiate de E. Renaudot, primul european care a sesizat importanța acestui segment, au deschis repertoriul preocupărilor, galeria cercetărilor completându-se cu alte nume ca Andreas Masius, William Wright, Paul Bedjan (1909), Paolo Bettolo, Nestor Kavvadas,

² Sebastian Brock, *Eusebius and Syriac Christianity*, in: H.A. Attridge-Gohei Hata (eds), *Eusebius, Christianity and Judaism*, Detroit 1992, 212-234, esp. 212 apud Han J.W. Drijvers, *Early Syriac Christianity: Some Recent Publications*, în „*Vigiliae Christianae*”, vol. 50, Nr. 2, 1996, p. 159.

Sabino Chiala, Manuel Nin, David Lichter, Fergus Millar, Marcel Pirard, Sebastian Broke, Ioan Ică Jr.

Comunitățile syro-aramaice au cunoscut dezvoltări facilitate atât de înrudirea lingvistică (limba syriacă este un dialect al limbii aramaice) cât și de vecinătatea intelectuală cu iudaismul. Acestea au fost premisele care au construit un coridor cultural, și teologic în egală măsură, care a stat la fundamentarea unui curent creștin dezvoltat ulterior în spațiul syriac. G. Zeiller tratează nediferențiat între creștinismul dezvoltat în spațiul syrian și cel palestinian, susținând o identitate: *Syria creștină și creștinismul palestinian formau un singur lucru*, un singur corp, o unică realitate³. Din această perspectivă vorbește de bisericile syro-palestiniene sub forma unui tot. Brocke diferențiază în abordarea lui Zeiller și își focusează atenția pe dezvoltările creștinismului syro-aramaic.

„Deși creștinismul își are originile într-un mediu vorbitor de limbă aramaică, faptul că în interiorul creștinismului a existat dintotdeauna o tradiție aramaică este în mod normal uitat. Astfel, potrivit percepției moderne generale a istoriei tradiției creștine există două mari filoane în această tradiție: filonul grec răsăritean și cel latin occidental (reprezentat de diferitele Biserici ieșite din Reformă). Existența unui al treilea filon, cel al Răsăritului syriac, este cu totul lăsată

³ Giacomo Zeiller, *Le diverse chiese del II secolo...*, p. 498.

în afara oricărei considerații”⁴. Din punctul de vedere al lui Brock periferizarea preocupărilor pe marginea culturii și spiritualității syriace din partea unor grupe de cercetători pornește din cel puțin două surse. Prima sursă se găsește în obișnuința de a trata rolul creștinismului numai în Imperiul Roman utilizând istoria Bisericească a lui Eusebiu de Cezareea, construind din această direcție o genetică a creștinismului marcat demografic de amprenta greco-romană, ulterior bizantină pentru estul Imperiului. Ori creștinismul a fost (și este) un fenomen care la început nu era una cu imperiul. A doua sursă se găsește în contextul disputelor hristologice de la Chalcedon (451) care a dus la formarea Bisericilor Orientale nechalcedoniene și implicit etichetarea lor cu titlul de *eretice*. Concluzia în fața acestor două motivații sprijină cum am afirmat anterior preocuparea marginală a cercetărilor față de acest vast și fecund spațiu spiritual.

O filologie teologică aramaică

Principala descoperire arheologică din anul 1975 de la Tall Mardikh, 64 km de Alep, propune ca ipoteze de lucru două elemente. Primul element construiește posibilitatea atestării unui imperiu semitic înființat cu trei milenii înainte de Hristos și care prin 2500-2400

⁴ Sebastian Brock, *The importance and Potential of SEERI* (St. Ephrem Ecumenical Research Institute) in an international context, în „The Harp (Kottayam)” 10: 1-2, p. 47.

se întindea de la Marea Roșie până în nordul Turciei, la Marea Neagră și până în estul Mesopotamiei. Al doilea element, de importanță filologică, evidențiază o limbă paleo-canaanită mult mai veche decât amorita, care era considerată până la a doua jumătate a secolului XX ca fiind cea mai veche limbă din rândul limbilor semite. Un alt element asupra căruia nu există un consens general în rândul cercetătorilor este cu referire la descendența fenicienilor din amestecul populației syriene de pe coastă cu canaanii.

În preajma anului 1200 î.H. arameii s-au stabilit în Syria Mare, Syria biblică, înființând regatul Aram. Prin poziționarea lor în această regiune au deschis drumuri comerciale cu Asia de sud-vest, situație care a dus la dezvoltarea internă a regatului. În acest context Damascul a cunoscut o remarcabilă înflorire, la care s-a adăugat ulterior fortăreața Alep. Vadul comercial din Syria Mare a atras după sine nevoia configurării unei limbi care să corespundă exigențelor relațiilor comerciale: să fie o limbă mai simplă dar mai exactă, asimilată ulterior de populația autohtonă și de grupurile de relații comerciale.

În fața acestor provocări arameii au simplificat alfabetul fenician, iar aramaica, limba vorbită de Hristos, a devenit limba comercială a întregului Orient Mijlociu și limba oficială a Imperiului Persan.

Aramaica se înrudește cu limba ebraică dar nu într-atât încât să fie într-o relație dialectală, motiv pentru

care sunt privite ca două limbi distincte și tratate ca atare.

Locul formării limbii aramaice a fost Mesopotamia, Aram Naharayim, adică *Aram dintre fluvii*. Poate din această cauză Moise spune despre Iacov că era *arameu*, având în vedere originea lui (și a lui Avraam, Isaac conf. Deuteronom 26:5; Rebesa și Rahela) în Aram Naharayim și relația directă cu cetatea Haranului⁵. Din Mesopotamia aramaica s-a răspândit către sud, pe teritoriul întregii Syrii de azi. Vechiul Testament atestă numeroase întâlniri, de cele mai multe ori conflictuale, între evreii antici și regatele syriene Aram Tzova cu capitala Alep (Halpa) și Aram Damesek cu capitala Damasc. Fiind limba cuceritorilor caldeeni neo-babilonieni din secolul VI î.H., aramaica a devenit limba oficială a imperiului neo-babilonian și mai apoi a imperiului Persan. În contemporaneitate forme ale aramaicii, cunoscute sub numele de complexul lingvistic neo-aramaic, au fost conservate în mici comunități arabe și *asyriene* creștine, precum și evreiești din Orientul Mijlociu (în Ma'aloulah, în Liban, Irak, în rândurile evreilor kurzi emigrați în Israel), S.U.A. sau Cipru. Așa cum am mai precizat aramaica a mai supraviețuit ca limbă liturgică în Biserici din Orientul Apropiat (în bisericile creștine maronită și

⁵ Pentru descendențe aramaice ale personajelor din Biblie a se vedea studiul lui Raymond A. Bowman, *Arameans, Aramaic, and the Bible*, în „Journal of Near Eastern Studies”, vol. 7, nr. 2, 1948, published by The University of Chicago Press, pp. 65-90.

iacobită, sub forma sa antică) și în iudaism, alături de ebraică, ca limbă a Talmudului și Kabalei.

Este foarte interesant de studiat paralelismul teologico-cultural dintre iudaism și aramaism, problematică ce excede obiectivul acestui articol, spațiu care a fost bogat reflectat în literatura de specialitate mai ales la nivelul criticii textuale a Sfintei Scripturi.

Un număr mic din textele biblice sunt redată în aramaică: secvențe din capitolele cărților lui Ezdra (4:8 – 6:18; 7:12-26) și Daniel (2:4 – 7:28), versete sau cuvinte izolate din cartea lui Ieremia (10:11) sau din cartea Facerii (31:47). Descrierea experienței pe care Daniel a avut-o în legătură cu visul lui Nabucodonosor a fost scrisă în prima parte în ebraică, însă când ajunge la momentul în care prezintă discursul înțelepților care vorbeau „aramaica” în fața împăratului (Daniel 2:4), el îi citează pe aceștia în limba lor și continuă apoi să mai scrie câteva pasaje în această limbă până revine la ebraică. În trecut pe baza acestor secvențe aramaice ale cărților lui Daniel și Ezra s-a considerat că acestea au fost scrise mai recent. Însă pe tot cuprinsul Orientului Apropiat s-au descoperit numeroase documente aramaice contemporane cu Daniel și Ezra, ceea ce a infirmat această teorie. Ca urmare a dominației și captivității babiloniene, în ultimele secole ale epocii pre-creștine evreii din Babilon și cei din Iudeea au adoptat aramaica cu funcție de limbă vorbită în locul limbii ebraice.

O specificitate a limbii syriace este că s-a dezvoltat ca limbă a unor popoare creștine. Ea provine din regiunea Edessei (*Urhai* în syriacă, Urfa modernă în sud-estul Turciei) ca un dialect al limbii aramaice, limba Palestinei primului secol. În timpul primului și cel de-al doilea secol d. Hr. limba syriacă s-a răspândit de-a lungul țărmului estic al Mediteranei ca limbă a comunității creștine. Prin Orientul syriac înțelegem acele locuri unde syriaca a fost mai întâi vorbită și scrisă. Spre sfârșitul perioadei romane aceste regiuni erau cunoscute drept provincii ale Mesopotamiei, Osrhoene, ale Syriei și vecinilor persani, în special estul Mesopotamiei și Adiabenei (Irakul modern). Drept urmare reîntărim afirmația că sensul geografic și cultural al spiritualității syriace este unul mult mai larg decât sensul modern al Syriei și Palestinei.

Syriaca clasică nu este o limbă moartă, fiind utilizată ca limbă de cult mai ales de Biserica Ortodoxă Syriană (este limba utilizată în comunicarea uzuală de școala monahală Mar Gabriel din Tur Abdin), vorbită deasemeni de un grup restrâns de populație grupată la granița Syriei cu Libanul. Este de necontestat valoarea care o presupune limba syriacă în a oferi spații larg interpretative pentru greaca Noului Testament. Elemente obscure pot fi elucidate prin decriptări din filologia syriacă. O serie de texte ale edițiilor grecești ale Noului Testament demonstrează largi prezențe aramaice și deasemeni idiomuri syriace. Au fost

realizate traduceri în limba syriacă din marii autori europeni ca Shakespeare și Dickens.

Complexitatea biblică și liturgic-sacramentală a creștinismului syriac

Prima ediție tipărită a versiunii syriace a Noului Testament s-a făcut înainte de 1555 (prima gramatică europeană pentru limba syriacă datează din 1539) iar versiunea standard syriacă atât a Vechiului cât și a Noului Testament, cunoscută sub numele de Peshitta, se găsește în marile biblioteci europene alături de alte versiuni vechi. Cărțile Vechiului Testament au fost traduse cu ușoare modificări în syriacă direct din ebraică. Pe lângă versiunea standard a Vechiului Testament din Peshitta a mai circulat o versiune alcătuită în Alexandria de Pavel din Tella numită SyroHexapla. Pentru o facilitare a fixării istoriei textului biblic în varianta syriacă avem schema:

- Vechiul Testament: - din ebraică/ Peshitta; din greacă/ Syro-Hexapla⁶

- Noul Testament (din greacă): - *Diatessaronul* lui Tatian (lucrare pierdută) cuprindea pe lângă varianta

⁶ Pentru *Syrohexapla* A.M. Ceriani a alcătuit o ediție fotolitografiată în anul 1874 a unui manuscris de secol IX din colecția Ambroziană conținând a doua jumătate a Vechiului Testament. Documente pentru cea de a doua jumătate a Vechiului Testament din *Syrohexapla* au fost colecționate și editate de P. de Lagarde în *Bibliothecae Syriacae*, Gottingen, 1892. Alte descoperiri au fost publicate de W. Baars, cu o introducere foarte generoasă, în *New Syrohexaplaric Texts*, Leiden, 1968. O ediție fotografică a unui manuscris al Pentateuhului din SE Turciei a fost editat de A. Voobus, Louvain în 1975.

armonizată a Evangheliilor, Faptele Apostolilor, Epistolele pauline și apocrifa a treia Epistolă către Corinteni, lipsind epistolele sobornicești și Apocalipsa.

- *Evangelion Dampharshe*, textul a fost conservat în două manuscrise: *Curetonian* (Biblioteca Britanică) și *Sinaiticus* (Mănăstirea Sfânta Ecaterina din Sinai).

- *Peshitta*

- *Philoxenian*, revizuire făcută de eruditul episcop Philoxeniu de Mabbug

- *Harclean*, este o revizuire a textului biblic făcută de Toma din Harkel, revizuire contemporană cu SyroHexapla lui Pavel din Tella (615)⁷.

În creștinismul syriac cărțile Vechiului Testament erau aceleași cu cele de azi, singura diferență constând în menținerea sub forma unui tot (o singură carte) a cărților care au ca principal un personaj feminin: Rut, Estera, Iudit și Susana. Se știe că în mediul oriental femeile erau tratate într-o manieră diferită, deși accentele teologice promovau principiul egalității, ceea ce explică dedicarea unei singure cărți vechi testamentare. Dar cât de *slabe* sau *inferioare* sunt o arată lucrarea lui Sebastian Brock care dedică un

⁷ Pentru edițiile Syriace ale Noului Testament recomandăm lucrarea lui B.M. Metzger's *The Early Versions of the New Testament*, Oxford, 1977, pentru generalități privind edițiile Syriace ale Vechiului Testament C. van Puyvelde, *The Dictionnaire de la Bible, Supplement VI*, 1960.

spațiu larg expunerii chipurilor de sfinte femei ale Orientului Syriac⁸.

Dimensiunea biblică a creștinismului syriac era încadrată de o profundă și complexă viață liturgic-sacramentală, centrată în jurul Botezului și Euharistiei în a căror practică și interpretare un accent deosebit era pus pe lucrarea Sfântului Duh (înțeles într-o simbolică feminină, aramaicul feminin *ruha*).

Pentru liturgiști de asemenea Syria oferă un spațiu generos de cercetare. Arealul syro-palestinian s-a dovedit a fi spațiul cu cel mai mare coeficient de creativitate în acest domeniu pentru creștinismul primar, oferind rădăcini pentru viitoarea bogăție bizantină a Liturghiilor care în esență sunt derivate din formulare liturgice utilizate în acest spațiu.

În Biserica Syriană de Est Liturghia Sfântului Apostol Tadeu⁹ (Thaddeus sau Addai după scrierea syro-aramaică) și Sf. Mari (ucenic al sfântului Addai) sunt cele mai vechi formulare liturgice încă în uz¹⁰, în timp ce vestul syrian s-a caracterizat printr-o

⁸ Sebastian P. Brock și Susan Ashbrook Harvey, *Sfintele femei ale Orientului Syrian*, București, Edit. Sophya, 2005.

⁹ După o mărturie a lui Eusebiu de Cezareea Thaddeus sau Addai a fost unul din cei 70 de ucenici ai lui Iisus Hristos, însoțitorul misionar al Sfântului Apostol Toma.

¹⁰ Liturghia sfinților Addai și Mari aparține ritului estic Syrian iar în versiuni diferite este utilizată în ritul Bisericii Assyriene de Est (Assyrian Church of the East), de Biserica Veche a Estului (Ancient Holy Apostolic Catholic Church of the East sau *Ētā 'Attīqtā d-Maḡnāḥā*), de Biserica Syro-malabară (*Edtha d'Malabar Suryaya*) și de Biserica Chaldeenă (*ītha kaldetha qāthuliqetha*).

creativitate uimitoare în domeniul anaforalelor, din care peste 70 au ajuns până la noi, așa cum atestă cercetarea istorico-liturgică. Ediții critice privind anafora lui Addai și Mari în studiile lui W. Macomber, *The Oldest Known Text of the Anaphora of Addai and Mari*, OCP 32 (1966), 335-371 și A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford 1992. H. Wegman, *Genealogie hypothetique de la priere eucharistique*, QL 61 (1980), 263-278. Menționăm aici poate cea mai folositoare sursă bibliografică generală pe marginea studiilor liturgice syriene și anume A. Baumstark lucrare prezentată ca index la *Comparative liturgy*, apărută la Londra în anul 1958. Contribuții majore în aceeași categorie liturgică a adus de asemenea J.M. Sauget în *Bibliographie des liturgies orientales*, Roma, 1962.

Un număr considerabil de cercetători s-au aplecat spre analiza prezențelor iudaice în cadrul spiritualității syriace¹¹. Creștinismul syriac a crescut treptat din origini iudaice ca o formă specifică de iudeo-creștinism aflat în simbioză și competiție cu iudaismul puternicei diaspore syriace. La Nisibis a funcționat prima școală iudaică din Orient, cu orientare diferită de cea a școlilor rabinice ulterioare din Babilon, respectiv din sudul Mesopotamiei. Un rol important în iudaismul din Syria l-au jucat influențele venite din partea iudaismului

¹¹ G. Rouwhorst, *Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity*, în „*Vigiliae Christianae*”, vol. 51, nr. 1, 1997, pp. 72-93.

ascetic de tip esenian, care mergea uneori până la forme extreme de tip encratic sau gnostic. Acesta practica celibatul permanent înțeles ca o instituționalizare a abstenenței sexuale cerute de războiul eshatologic iminent dintre *fii luminii* și *fii legământului*. Este agreată în lumea cercetătorilor de exemplu influența midrașelor și a targumilor în Peshitta sau alte prezențe ale tradițiilor biblice ale Vechiului Testament în alte sectoare ale vieții bisericești syriace: exegeză biblică, teologie și ascetism. Profesorul Brock și prof. Rouwhorst G. opinează că încă suntem la începuturile analizei privind relația literară, *directă* susține Syriacologul Brock, dintre Peshitta și Targumim. Rămâne de identificat natura acestei relații.

Cultura și spiritualitatea creștină syriacă

Literatura syriacă are valoare în sine cel puțin din două direcții. În primul rând prin maniera de a înțelege și în cel de-al doilea rând prin expresia literară pe care o capătă mesajul spiritual al textului biblic. De aici derivă funcția specială pe care o îmbracă spiritualitatea syriacă prin puterea de reprezentativitate în spectrul creștinismului semitic iar în cel de-al doilea rând expresia poetică pe care o obține această experiență.

Cei mai timpurii autori cunoscuți cu numele sunt Aphrahat și Ephrem, ambii din secolul al IV-lea. Operele lor oferă cititorului un creștinism syriac pur

diferit în multe privințe de dezvoltările grecești și latine ale creștinismului de pe litoralul mediteraneean. Deja din secolul V asistăm la o dezvoltare rapidă a procesului de elenizare, ceea ce a dus la o și mai mare reconsiderare a cercetărilor față de produsele literare ale spațiului syriac datat ante-elenistic. În acest chip avem posibilitatea de a identifica etosul multiform al creștinismului semitic primar, independent de acel *patterns* grecesc. O introducere excelentă în simbolistica teologică a acestui spațiu se găsește la R. Murray's *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge, 1975¹².

Cultura și spiritualitatea creștină syriană au dezvoltat cu predilecție șapte tematici duhovnicești: accentul pe pogorârea Lui Hristos la iad, Hristos văzut ca Mirele Ceresc, mântuirea realizată de El înțeleasă ca tămăduire și recuperare a Paradisului, *focul divin* al Duhului în Sfintele Taine, necesitatea *ochiului luminos al credinței* pentru înțelegerea spirituală a Scripturii și a naturii, unitatea dintre cele trei Biserici (din cer, de pe pământ și din suflet).

¹² Robert Murray abordează puternicul simbolism al teologiei Syriace în lucrarea *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, New York: Cambridge University Press, 1975, lucrare în care, abordând problematica lingvistică, se situează critic față de Jean Danielou și Voobus, și cu mai mare deschidere spre Drijvers și Neusner. Repertoriul simbolistic este foarte variat atât ca tematică liturgică cât și ca semnificație. Predilecția către exprimări simbolice se găsește atașată mai ales ciclurilor euharistice și baptismale.

Literaturacreștină syriacă este influențată de evoluția politică a zonei, fiind structurată în trei mari perioade: perioada de maximă înflorire până în secolul al VII-lea, a doua perioadă începe din timpul cuceririi arabe până în 1300 în timp ce a treia perioadă ține din 1300 până în prezent.

Inițierea studierii literaturii syriace s-a făcut cu E. Renaudot la începutul secolului al XVIII, primul european care a sesizat importanța acestui sit cultural și spiritual. Preocupările pe marginea culturii și spiritualității syriace au fost continuate de Andreas Masius, care publică o gramatică și un lexicon syriac și traduce lucrarea lui Moise bar Kepha, *De Paradiso*, al cărei manuscris syriac s-a pierdut. Prin integrarea acestei ramuri literare de proveniență syriacă în *Bibliotheca Orientalis* (1719-1728) editată de J.S. Assemani se certifică individualizarea filonului și importanța scrierilor. William Wright, la începutul secolului XIX, a inventariat și studiat manuscrisele syriace de la Muzeul Britanic și din alte biblioteci europene, reușind pe baza lor să alcătuiască o primă istorie a literaturii syriace. Sfârșitul secolului al XIX-lea și debutul sec. XX este marcat din perspectiva syriacologilor de trei monumentale opere de recuperare a patrimoniului general literar syriac: Rubens Duval, *Anciennes litteratures chretiennes. La litterature syriaque* (lucrare apărută la Paris în 1899); A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn,

1922) și Jean Baptiste Chabot care, la Paris în 1935, a alcătuit faimoasa *Litterature syriaque*. Același Chabot în 1892 publicase o cercetare pe trei paliere (viața, opera și doctrina) dedicată sfântului Isaac de Ninive.

În prezent există două mari colecții în care textele syriace ocupă un loc de seamă *Corpus scriptorum christianorum orientalium* și *Patrologia Orientalis*, cu apariție simultană din 1903. Din cele peste 260 de volume ale *Corpus*-ului, peste 110 cuprind texte syriace. De un generos spațiu al cercetării s-a bucurat, și continuă să se bucure, operele sfântului Isaac Syrul, în special lucrările cu conținut ascetic¹³. Trebuie să remarcăm în acest loc monumentală lucrare a lui Marcel Pirard care, în anul 2012 a finalizat sub patronajul Mănăstirii Ivironului o ediție critică la omiliile ascetice ale sfântului Isaac Syrul¹⁴.

Expresia poetică a teologiei syriene

În literatura syriacă un rol important îl deține poezia. Aceasta s-a remarcat și în literatura creștină,

¹³ Paul Bedjan, *Mar Isaacus Ninivita. De Perfectione Religiosa*, Paris, 1909; Sebastian Brock, *Isaac of Niniveh, The Second Part. Chapters IV-XLI*, CSCO, Lovain, 1995; Sabino Chiala, *Isacco di Ninive, Terza collezione*, CSCO, 2011; singurele traduceri în limba română se datorează părintelui Ioan Ică Jr. și părintelui Maxim (Constantin Făgețeanu) de la Mănăstirea Lupșa. Semnalăm și lucrarea de doctorat a lui Vesa Valentin publicată sub titlul *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Isaac Syrul*, Cluj-Napoca, Renașterea, 2013.

¹⁴ Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου. Λόγοι ἀσκητικοί. Κριτικὴ ἔκδοσι. Μάρκελλος Πιράρ. Ἅγιον Ὅρος, Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων 2012, (*Abba Isaac the Syrian. Ascetic Homilies*, Critical Edition by Marcel Pirard, Mount Athos, Holy Monastery of Iviron 2012 Karyes, Mount-Athos).

devenind o particularitate a exprimării adevărilor biblice. Poezia syriacă creștină a primelor veacuri, ca modalitate de înțelegere, fixare și propovăduire a dogmei în curs de alcătuire, era utilizată sub două forme: folosirea *poemelor dialog (madrashe)* și folosirea *omiliei versificate (memra*¹⁵) cu scopul de a repovesti episoadele biblice într-o manieră dramatică.

Poezia sfântului Ephrem din Nisibe († Edessa, 373) poate fi așezată în contextul vârfurilor de lance ale poeziei religioase universale. Imnele lui, sau *madrashe*, au făcut obiectul cercetării în rândul multor savanți, impresionând prin lirism, simbolistică și forță de expresie. *Memra*, sau omilia versificată, a fost mai degrabă recitată decât cântată, un model literar care are ca și caracteristică de bază cupletele isosilabice. Astfel de *memra* se găsesc în variante de 5+5, 6+6, 7+7 sau 12+12 silabe. Varianta de 5+5 silabe este asociată numelui lui Balai (sec. V), 7+7 cu numele lui Ephrem iar 12+12 cu numele lui Iacob de Saroug (sec. VI). Se știe, în orice caz, că vechile imne apoliniene erau de formă liberă, în timp de imnele lui Bardesanes, ale lui Synesios din Cyrene, ca și ale lui Ephrem erau strofice. În afară de aceasta, existau imne (ca *ris-qóló*-ul Syrian) care aveau număr diferit de silabe dar același număr de accente în vers și strofă. Înainte de anul 428 Teodor

¹⁵ *Memer*, sau *ma'amar* מרמא, un cuvânt aramaic care înseamnă cuvânt, poruncă, întâlnire. Provine din rădăcina aramaică a lui מרמא, 'imrah, sau 'emrah (*em'-raw*) care se traduce cu poruncă, vorbire sau cuvânt. Este echivalentul termenului λογος din greacă.

din Mopsuestia spunea că textele liturgice syriene au fost traduse în limba greacă. Spre exemplu madrashele syriene au inspirat din plin formularele liturgice bizantine numite *kontakion* dezvoltate în secolele V și VI. Sebastian Brock în *Variorum reprints* oferă celor interesați o listă preliminară, un check-list, a publicațiilor europene privind problema inscripțiilor syriace; poemele și dialogurile dramatice (*sogyata*)¹⁶.

Concluzii

Aceste elemente pun în evidență câteva trăsături fundamentale ale creștinismului primar. În primul rând avem în vedere spectrul multiform al creștinismului primar. În cel de-al doilea rând este absolut necesar a constata un mediu caracterizat printr-o puternică efervescentă în zonele de întâlnire dintre creștinism și iudaism. De această efervescentă ține procesul autodefinirii și autocunoașterii creștinismului ca doctrină, cult și celelalte compartimente ale viețuirii creștine. Acest tip de eterogenitate a creștinismului primar a făcut obiectul a numeroase interogații din partea cercetătorilor, preocupări reflectate în ultimii ani foarte bogat în literatura de specialitate (ca o sinteză și început în definirea cercetării culturii și spiritualității syriace de mare utilitate este *Hugoye: Journal of Syriac Studies* publicat de Institutul Syriac

¹⁶ Sebastian Brock, *Studies in Syriac Christianity: history, literature and theology*, Collected Studies Series, CS357.

Beth Mardutho): de exemplu în VariorumCollected Studies Series, CS464 autorii analizează circumstanțele istorice ale dezvoltării creștinismului syriac configurat prin interacțiunea a numeroși factori: religioși, culturali și politici¹⁷.

Andreas Feldtkeller, profesor la Universitatea din Berlin, analizează contextul syriac al dezvoltării creștinismului; pluralismul cultural specific creștinsimului primar în *Das entstehende Heidenchristentum im religiösen Umfeld Syriens zur Prinzipatszeit. Ein Beitrag zum Verhältnis von Urchristentum und Religionsgeschichte*. Diss. Theol. Universität Heidelberg, Microfiche-Veröffentlichung 1992; *Identitätssuche des syrischen Urchristentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum*, Novum Testamentum et Orbis Antiquus Bd. 25, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1993, lucrare prezentată critic trei ani mai târziu de Han J.W. Drijvers în *Early Syriac Christianity: Some Recent Publications* (Vigiliae Christianae); *Im Reich der Syrischen Göttin. Eine religiös plurale Kultur als Umwelt des frühen Christentums*, Studien zum Verstehen fremder Religionen Bd. 8, Gütersloh 1994.

Fergus Millar, profesor la Oxford, se ocupă de aceleași dezvoltări creștine ale Syriei, interogându-se legitim în unul din studiile dacă ar trebui să

¹⁷ Han J. W. Drijvers, University of Groningen, *The Netherlands History and Religion in Late Antique Syria*, în VariorumCollected Studies Series, CS464.

presupunem existența unui *creștinism syrian* sau vorbim de concepte teologice ale scriitorilor creștini de limbă greacă proveniți din Siria? Autorul conchide că în afara Palestinei, dezvoltarea cea mai notabilă în cultura regiunii a fost apariția Syriacă (dialect aramaic), ca limbă de cultură și credință creștină¹⁸.

Aceste direcții de gândire le găsim cu o mare frecvență în analizele lui Jean Danielou (preocupat mai mult de iudeocreștinism), Sebastian Broke, Fergus Millar, Jaroslav Pelikan, Han J.W. Drijvers și alții, privind nevoia de a lărgi spectrul a ceea ce înseamnă fondul și geneza creștinismului primar. Este quasiaceptată ideea privind nevoia lărgirii cadrelor inițiale ale cercetării spre demonstrarea eterogenității creștinismului primar prin integrarea patrimoniului cultural și spiritual syriac (limba syriacă este în esență un dialect aramaic, limbă care a păstrat în cultura și spiritualitatea syriacă monumente ale creștinismului nongrec).

¹⁸ Fergus Millar, *Religion, Language and Community in the Roman Near East. Constantine to Muhammad*, Oxford, Oxford University Press for The British Academy, 2013; Idem, *The Roman Near East 31 BC-AD 337*, Harvard University Press, 1993.

Bibliografie

1. Sebastian Brock, *The importance and Potential of SEERI* (St. Ephrem Ecumenical Research Institute) in an international context, în „The Harp (Kottayam)” 10:1-2.
2. Fergus Millar, *Religion, Language and Community in the Roman Near East. Constantine to Muhammad*, Oxford, Oxford University Press for The British Academy, 2013.
3. Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου. Λόγοι ἀσκητικοί. Κριτικὴ ἔκδοσι. Μάρκελλος Πιράρ. Ἁγίων Ὁρος, Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων 2012, (*Abba Isaac the Syrian. Ascetic Homilies*, Critical Edition by Marcel Pirard, Mount Athos, Holy Monastery of Iviron 2012 Karyes, Mount-Athos).
4. Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. I Nașterea tradiției universale (100-600)*, Iași, Polirom, 2004.
5. Han J.W. Drijvers, *Early Syriac Christianity: Some Recent Publications*, în „Vigiliae Christianae”, vol. 50, Nr. 2, 1996.
6. Jean Danielou, *Biserica primară (De la origini până la sfârșitul secolului al treilea)*, București, Edit. Herald, 2008.

Apariția și evoluția schismei meletiene în fază preniceeană (325)¹

Antérieur à la querelle arienne et à l'élection d'Athanase, le schisme mélitien, issu de la longue persécution du début du IV-e siècle, s'est attaqué à la toute- puissance de l'éveque d'Alexandrie sur l'ensemble de l'Eglise d'Egypte, et ceci, en dehors de toute question doctrinale. Quelle force représentent donc ces Mélitiens en Egypte au moment du concile de Nicée?

In timpul persecuției lui Dioclețian au reapărut vechile probleme în cadrul Bisericii legate de disciplina penitențială. Cazul particular al Bisericii Egiptului de la sfârșitul sec. III și începutul sec. IV, până la sinodul I ecumenic de la Niceea, trebuie analizat în contextul istorico-doctrinar determinat de o serie de personalități ale lumii ecclesiastice ale episcopatului alexandrin, dar și de tendințele centrifuge ale unor scaune episcopale. Din prima categorie reținem pentru această perioadă numele lui Petru al Alexandriei. Hotărârile luate de Petru în ceea ce privește reintegrarea celor căzuți în cadrul Bisericii sunt în spiritul general al creștinismului, recunoscând

¹ *Apariția și evoluția schismei meletiene în fază preniceeană (325)*”, publicat în revista Facultății de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia, *Altarul Reîntregirii*, Anul IX, nr. 2, iulie-decembrie, 2004, pp. 160-176.

aici atitudinea lui Dionisie sau Ciprian al Cartaginei. Avem acces la asemenea dispoziții din disciplina penitențială care s-a păstrat în colecțiile de canoane². Liniile generale ale gândirii alexandrine de la care nu făcea excepție nici Petru privind primirea lapsilor, urmăresc cu fidelitate principii stabilite prin canon.

Această legislație prudentă și în același timp fermă, a inspirat principiile Bisericii în primele secole, recunoscând în aceste sancțiuni înțelepciunea ecclesială care a luminat pe părinții epocii. Dar și această legislație penitențială nu era receptată de totalitatea episcopatului egiptean, dând naștere unor tensiuni care nu se vor rezolva decât numai prin schismă, sau prin elaborarea unor canoane (cum a fost cazul de la Niceea) cu rol de a reglementa disciplina. Pe această linie se înscrie cazul episcopului Meletie din Lykopolis. În această situație se adaugă ignorarea cutumelor egiptene referitoare la dreptul de jurisdicție al scaunului alexandrin față de celelalte centre episcopale egiptene. Cazul lui Meletie crește considerabil în gravitate cu cât sensibilitatea creștină a secolului era marcată și de disputele ariene. Într-un asemenea context spiritul de separație meletian corespundea cu separaționismul arian rezultând o coalitiție, nu de ordin doctrinar, meletiano-ariană.

² P. de Lagarde, *Reliquiae juris ecclesiae antiquissimae*, Leipzig, 1856, pp. 63-73 pentru textul grec, pp. 99-117 pentru textul siriac.

1. Prezentare analitico-documentară a schismei meletiene

Referințele bibliografice la persoana și atitudinea episcopului Meletie de Lykopolie permit alcătuirea unui dosar omogen pentru a trasa liniile generale ale creștinismului african la sfârșitul sec. III și începutul sec. IV, precum și raporturile intraecclesiale determinate fie de aplicarea disciplinei penitențiale, fie de erezia ariană.³ Distingem două surse în ceea ce privește originile schismei meletiene. Pe de o parte documentele tradiției alexandrine, iar pe de alta informațiile oferite de Epifaniu al Salaminei.

a. Documentele de origine alexandrină:

a.1. - se constituie sub forma unui corpus original având la bază în primul rând două scrisori traduse din greacă în latină. Ele conțin fragmentul 26 din Codex Veronensis LX⁴, Fol. 113 b- 116 a², prima adresată lui

³ G. Ghedini, *Luci nuove dai papiri sullo scisma meleziano*, în *La scuola Cattolica* 53, 2 (1925); E. Amman, *Mélèce de Lycopolis*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 10 (1928); K. Holl, *Gesammelte Aufsätze z. Kirchengeschichte*, II, Tübingen, 1928; F. H. Kettler, *Der meletianische Streit in Ägypten*, Tübingen, 1936; H. Lietzmann, *Kirchengeschichte*, III, Berlin, 1961; K. Baus, *Meletios*, in *Lexicon für Theologie und Kirche*, 7, 1962.

⁴ Codex Veronensis LX conține două volume. Primul reunește documente privind istoria bisericii africane: actele sinodului de la Cartagina din 419, scrisorile sinodale ale episcopilor africani către papa Bonifaciu și Celestin în 424 și 425 privind problema preotului Apiarius. Al doilea volum numit „colecția diaconului Theodosie”, conține: documente privind sinodul de la Niceea și Sardica; documente unicate privind istoria Bisericii din Alexandria; un scurt dosar despre schisma antiohiană (372-379); două scrisori canonice

Meletie de către patru episcopi egipteni, Hésychios, Pachômios, Théodôros și Philéas, iar a doua trimisă de Petru al Alexandriei către credincioșii săi după martiriul celor patru episcopi. Tonul scrisorilor este aspru, de protest: *Părinții noștri au stabilit ca nici un episcop să nu poată hirotoni în biserici străine...Dar tu, fără să iei aminte la hotărârile lor, fără să te gândești la viitor, nici la tradiția Sfinților noștri părinți, nici la cinstea marelui nostru episcop și părinte, Petru, de care noi toți depindem, după credința pe care o avem în Domnul Iisus Hristos, tu, insensibil la întemnițarea noastră, la dovezile noastre, te-ai separat și ai distrus totul..., scriau cei patru episcopi lui Meletie.*

Reacția lui Petru este imediată:

Petru, către preaiubiții frați uniți în aceeași credință a lui Dumnezeu, pace în Domnul! Am descoperit că Meletie nu lucrează spre binele comun. Nici nu a ascultat de scrisoarea sfinților episcopi și martiri. Dar, intrând abuziv în biserica păstorită de mine, și-a luat responsabilitatea de a separa de autoritatea mea preoți, nu numai pe aceia care au datoriat de a vizita pe săraci.... Și ca dovadă a propriei lui ambiții, a hirotonit în închisoare după propria lui minte. Fiți așadar atenți la acesta și să nu aveți

dintre care prima este singura sursă despre sinodul de la Cartagina din 421; o serie de canoane sinodale dintre care unele în versiunea lui Dionisie Exiguul, altele în versiunea isidoriană; o versiune unică în limba latină a canoanelor de la Calcedon, precum și definiția dogmatum a lui Ghenadie de Marsillia.

*nici o comuniune cu el, până când îl voi întâlni în compania unor oameni înțelepți și prudenți. Stați bine!*⁵.

Meletie nu s-a lăsat intimidat de această scrisoare. La puțin timp a apărut problema apostaziilor, motiv pentru care episcopul Lykoplei s-a instalat în fruntea partidei rigoriste. În timpul persecuției, când Meletie a fost trimis împreună cu credincioșii lui la minele din Feno, conflictul a continuat delimitându-se tot mai clar cadrele unei schisme. În primăvara anului 311 edictul lui Galeriu dădea libertate prizonierilor, moment care permite revenirea la scaunul episcopal. După un timp scurt Maximian reîncepe urmărirea creștinilor, decapitând la 25 noiembrie 311 pe marele episcop Petru al Alexandriei. Evoluția schismei nu a fost marcată de martiriul lui Petru. Ideea de separație odată pornită a prelucrat și fundalul de opoziție arian, lucru care va explica atașamentul unei grupări a episcopatului african de persoana și învățătura lui Arie. Meletian convins, acesta va da o nouă caracteristică ideii de separație, urmărind introducerea elementelor de doctrină, dorind ca schisma meletiană să devină și mai gravă trecând de la o abatere de ordin disciplinar la una de ordin dogmatic.

⁵ P. G. 10, 1565- 1568, cf. Jules Lebreton e Jacques Zeiller, *Dalla fine del II secolo alla pace constantiniana* (313), p. 493.

Cele două scrisori prezentate sunt cele mai vechi documente privind acest conflict.⁶

a.2. Al doilea document este constituit din cele 14 canoane penitențiale ale lui Petru al Alexandriei examinând condițiile reintegrării în Biserică a celor căzuți de la credință. Se pare că au fost alcătuite pe 14 aprilie 306. Textul lor, reprodus parțial, este următorul:

1. Cei care au fost denunțați, trimiși la închisoare și supuși torturii și în final și-au pierdut curajul, sunt demni de indulgență deoarece au cedat numai din slăbiciunea trupului; aceștia poartă semnele rănilor lui Iisus și de trei ani fac penitență; se impune lor încă o penitență de patruzeci de zile începând din ziua în care au anunțat intenția lor de a se întoarce; în acest timp vor posti, vor priveghea și se vor ruga.

2. Cei care au fost torturați, dar au fost învinși de suferințe și de boli luate din închisoare, ajunge un an de penitență. Este adevărat că au fost foarte slabi și orbi, dar s-au expus suferințelor pentru numele lui Hristos.

3. Cei care fără să fie supuși torturilor, nici închisorii, au apostaziat, vor face patru ani de penitență.

4. Cei care au fost eliberați prin procurarea unor false certificate sau au trimis în locul lor prieteni păgâni pentru mărturisire, vor face șase luni de penitență.

⁶ Annick Martin, studiu critic la *Histoire «Acéphale» et index syriaque des lettres festales d'Athanase d'Alexandrie*, în *Sources Chrétiennes* 317, p. 29.

5. Cei care au trimis în locul lor sclavi creștini vor face patru ani de penitență, iar sclavii numai un an.

6. Cei care pentru o altă apostazie precedentă au suferit închisoare și tortură nu mai au trebuință de o altă penitență, îi primim cu bucurie.

7. Cei care s-au expus în mod voluntar persecuției au săvârșit o imprudență și împotriva exemplului Domnului și Apostolilor; totuși dacă rezistă sunt admiși în comuniune cu noi, iar dacă sunt clerici să se mențină în treapta lor. În schimb clericii care în astfel de împrejurări au cedat, nu mai pot fi reprimiți în cler nici după o nouă mărturisire.

8. Se admite totuși comportamentul acelor care s-au declarat creștini în timpul interogatoriului (expunându-se voluntar pedepselor) pentru a-i întări pe alții.

9. Este bine să ne rugăm pentru aceia care au căzut de la credință în urma pedepselor.

10. Nu trebuie acuzați cei care s-au răscumpărat cu bani.

11. *Nici acei care au fugit, cum face Sfântul Pavel la Efes, Sfântul Petru în închisoarea din Ierusalim, Mântuitorul când a plecat de la Betleem în Egipt împreună cu Maria și cu Iosif.*

12. *Cei care au fost forțați să bea din vinul libațiunilor și să consume din carnea sacrificată zeilor,*

*sau care au avut mâinile arse de la focul sacrificiilor, să fie considerați ca mărturisitori ai lui Hristos.*⁷

a.3. Scrisoarea sinodală a episcopilor reuniți la Niceea către Marea și Sfânta Biserică a Alexandrinilor și a fraților din Egipt, din Libia și Pentapole, conținând decizia sinodului privind problema meletiană.⁸ Prin hotărâre sinodală s-a stabilit ca Meletie să rămână în orașul lui, dar fără să aibă nicidecum vreo putere, nici să aleagă, nici să cârmuiască.

a.4. Lista clerului meletian trimisă de Meletie la Alexandru al Alexandriei în urma aplicării hotărârilor de la Niceea.

Sursele prezentate anterior sunt de proveniență alexandrină și se bucură de cel mai mare credit în cercetare pe motiv de redare obiectivă. Alte informații despre această problemă sunt prezentări ale unor autori care nu își propun ca obiect a lucrării lor o analiză a schismei meletiene, ci numai trimiteri colaterale.

a.1*. Scrierile lui Atanasie oferă informații puține pentru această perioadă a istoriei meletiene. Întâlnim

⁷ P. G. 18, col. 468-508, cf. Jules Lebreton e Jacques Zeiller, *Dalla fine del II secolo alla pace constantiniana* (313), în August Fliche-Victor Martin, *Histoire de L'Eglise*, Paris, 1936, trad. it. *Storia della Chiesa*, tomo II, Edit. SAIE, Torino, 1976, p. 492.

⁸ Casiodor, *Epistola Sinodului din Niceea adresată Alexandriei și Egiptului*, cf. *Istoria Tripartită, Cartea II*, cap. XII, în colecția Părinți și Scriitori Bisericești 75, traducere de Liana și Anca Manolache, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 95.

numai o scurtă aluzie despre condamnarea lui Meletie de un sinod episcopal reunit de Petru.⁹

a.2*. Un fragment care privește cele două scrisori mai sus menționate întâlnit în dosarul lui Theodosie.

a.3*. Un pasaj din Istoria bisericească a lui Sozomen, prezentând relațiile dintre Meletie și Arie înainte ca acesta să devină preot în Alexandria.¹⁰

a.4*. Un pasaj din scrierile lui Eusebiu de Cezareea care amintește de disputele ariene din Alexandria: *Așa se hărțuiau creștinii chiar din Alexandria, certându-se crunt privitor la învățăturile cele mai înalte. În temeiul unor pricini mult mai vechi, alții de pe întreaga întindere a Egiptului și din Tebaida de sus erau și ei divizați, astfel că bisericile ajunseseră să se învrăjbească pretutindeni. Alături de ele întreaga Libie era în suferință.....apoi au început să cadă la boală și celelalte provincii.*¹¹

⁹ Sfântul Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, C.A. I 3, în colecția P. S. B. 15, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 158: "Așa și Meletie, scos de Petru, episcopul și martirul, a numit pe ai săi, nu creștini, ci meletieni".

¹⁰ Annick Martin, *Athanase d'Alexandrie et L'Eglise d'Égypte au IV-e siècle* (328- 373), École Française de Rome, Palais Farnese, 1996, p. 222.

¹¹ Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare*, II, 62, în colecția P. S. B. 14, traducere și note de Radu Alexandrescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 116. Referința la melitieni este indicată de cuprinsul care însoțește *Cartea a doua*, sintetizând astfel paragraful 62: „Cu privire la acesta din urmă (Arie n. n.) și la melitiani”.

b. Tradiția meletiană în scrierile lui Epifanie al Salaminei

Panarion (*Cutie cu remedii împotriva a 80 de erezii*) este principala operă a lui Epifanie. Alcătuită între 374-377, are scopul de a „vindeca pe acei bolnavi care au fost răniți de șarpele ereziei”. Pentru Epifanie cifra de 80 este simbolică, iar pentru a ajunge la ea a trecut cu titlul de erezii și simple erori filosofice, chiar anterioare creștinismului: elenismul, epicureismul, stoicismul, filosofia barbarilor, a fariseilor etc.¹² Capitolul 68 este dedicat într-o proporție de o treime problemei în cauză, urmărind evoluția schismei de la începuturile ei până la moartea lui Meletie, în timp ce alte două treimi ale capitolului analizează dezvoltarea noii structuri meletiano-ariene. Este deosebit de interesantă atitudinea episcopului din Salamina față de această situație din biserica egipteană. El detestă coaliția meletiano-ariană dar nu își ascunde simpatia față de schismatici și în particular față de Meletie. De unde provine totuși această atitudine de bunăvoință? Era numai o concesie a celui care a început să polemizeze la nivel literar (*Panarion*) cu întreaga lume a ereziilor?

Atitudinea preferențială a lui Epifanie pentru Meletie trebuie căutată în sursele literar-istorice care au stat la îndemâna autorului, dar și într-o posibilă legătură personală dintre cele două personaje. Pentru

¹² F. Cayré, *Précis de Patrologie*, tome I, , Desclée et Cie, Paris, 1931, p. 387.

că un om de acrivia lui Epifanie nu putea trata într-un mod simplist un curent detașat de persoana care l-a inițiat și care își asumă responsabilitatea acțiunilor sale în contrast cu voința Bisericii. În capitolul 68 prezintă poziția celor doi protagoniști după „sursa care o are”. Informația, în mod clar favorabilă meletienilor, ne orientează către o sursă meletiană. Dar de unde provine? O serie de istorici plasează originea scrierilor promeletiene în preajma localității Phaeno unde în timpul deportării Meletie a înființat o comunitate de creștini. Localitatea Phaeno era renumită pentru condițiile insalubre de lucru în subteran.¹³ Într-un asemenea spațiu care a păstrat filiația față de episcopul Lykoplei s-ar fi elaborat aceste scrieri și care mai târziu ar fi parvenit lui Epifanie. Pe de altă parte înființarea unei mănăstiri la Besanduc, în preajma localității Eleutheropolis, locul de naștere al lui Epifanie, îl va fi influențat pe viitorul episcop de Salamina. Aici a stat Epifanie, înainte de 366, pe vremea când era încă monah.

Însă opiniile prezentate nu par a cadra cu conținutul scrisorii sinodului de la Niceea către alexandrini. Aici nu se vorbește decât de o singură zonă unde se ridicau probleme în ceea ce privește controversa meletiană: anume Egiptul. Dacă ar fi fost mai multe comunități răspândite în alte provincii sinodul ar fi alcătuit o

¹³ Henri- Irénée Marrou, *L'Église de l'Antiquité tardive 303- 604*, Edit. Du Seuil, 1985, trad. *Biserica în Antichitatea târzie 303-604*, Teora, București, 1999, p. 35.

scrisoare specială de tipul celor adresate novațienilor sau pavlicienilor. Mai mult „comunitățile” înființate de Meletie la Eleutheropolis nu au lăsat nici o urmă în istorie și Epifanie nu menționează nimic care să le ateste prezența.

Se observă așadar o contradicție de viziune între documentele de origine alexandrină (și alte surse colaterale) și atitudinea cipriotă reprezentată de episcopul Salaminei. Soluționarea contrastelor stă în a identifica sursele de informație, deși de la început prin numărul de documente și prin importanța lor, sursele alexandrine sunt într-un plus de credit față de creația lui Epifanie. Pe de altă parte nu trebuie neglijată motivația simpatiei episcopului Salaminei față de persoana lui Meletie.

2. Elemente ale tradiției alexandrine în problema meletiană

a. Scrisoarea celor patru episcopi către Meletie anunță fondul problemei care va fi mai târziu completată cu concluziile care rezultă din analiza scrisorii lui Petru către episcopul Lykopolei. Meletie, episcop în cetatea amintită din Thebaida, ignorând regulamentul bisericesc în vigoare în Egipt, hirotonește în patru eparhii aflate sub autoritatea episcopilor Hésychios, Pachômios, Théodôros și Philéas. Prin gestul său Meletie a făcut o dublă greșeală. În primul rând nu

a luat în considerare regula conform căreia un episcop nu poate să săvârșească hirotonii decât în cuprinsul eparhiei sale, sau dacă le săvârșește sunt numai cu aprobarea episcopului locului. Ignorând această dispoziție se deschidea o cale a anarhiei ecclesiastice, un drum al ingerințelor și al nesupunilor.

În cel de al doilea rând Meletie a depășit ceea ce era o cutumă a timpului și a locului. În *Istoria bisericească* a lui Socrate Scolasticul citim despre hotărârile Sinodului de la Niceea privind dreptul episcopului de Alexandria de a confirma alegerile din celelalte episcopii ale Egiptului, din Thebaida și cele două Libii. Meletie nu mai ține cont de această regulă și trece la hirotonirea unor bărbați în alte eparhii: *Iar de întâmplă să moară vreunul din acei ce sunt în demnitățile sfințite, se va putea pune în locul lor unul din acei ce au fost d e curând primiți, numai să fie vrednic, să fie ales de popor și alegerea să fie confirmată de autoritatea lui Alexandru, episcopul de Alexandria.*¹⁴ Pe lângă elemente de drept ecclesiastic întâlnim și un apel la sensibilitatea lui Meletie. Neținând cont de faptul că cei patru episcopi sunt întemnițați și că au suferit multe în închisoare, inițiatorul schismei își continuă nestingherit drumul. Departate de a accepta hirotoniile făcute de Meletie, poporul a reacționat prin respingerea preoților care deveneau exponenți

¹⁴ Socrate Scolasticul, *Istoria bisericească I, IX*, trad. de Iosif Gheorghian, Tipografia cărților bisericesci, București, 1899, p. 26.

ai schismei. Din tonul scrisorii celor patru episcopi rezultă că Meletie, departe de orice grijă pastorală, a acționat, profitând de absența ierarhilor din scaunele lor, din anumite interese personale care nu sunt însă prea bine relevate.

Motivația era însă și de altă natură. O aluzie explicită la presiuni din partea unor persoane (în text rămân în anonim) care doresc o carieră ecclesiastică, există în conținutul scrisorii: *Tu, din contră, acceptând cuvintele unor persoane te-ai lăsat surprins de aceste vorbe goale și ai început să faci hirotoniri. Dacă ele te constrâneau (n.n. persoanele) și te duceau la a ignora clerul bisericii, tu ar fi trebuit conform regulii să ne avertizezi pe noi prin scrisoare.*¹⁵ Într-un asemenea context, fără să ia în considerare tradiția Bisericii, Meletie se depărta vizibil de corpul episcopatului african. Dacă el a răspuns favorabil presiunilor acelor „anonimi” deducem că exista un interes comun în a realiza ruptura, deoarece constrângerile din afară corespundeau intereselor personale meletiene. Numai într-un asemenea mod se poate explica separarea lui de episcopatul african; mai mult ieșirea de sub ascultarea Alexandriei (în condițiile în care Petru se refugiase din cauza persecuției) transpunea problema într-o rivalitate a autorităților (cea nelegitimă a lui Meletie contra lui Petru). Meletie își atribuia prerogativele episcopului

¹⁵ F. H. Kettler, *Der melitianische Streit in Ägypten*, în *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 35, 1936, pp. 155- 193, apud Annick Martin, *op. cit.*, p. 226.

de Alexandria- hirotonind în această eparhie preoți-pregătindu-și succesiunea la scaunul episcopal pentru ca în final să poată domina întreaga Biserică a Africii. Pretenția la titlul de „episcop al Africii” dezvăluie întreaga motivație (o sinteză a aspirațiilor meletiene și a *constrângerilor anonimilor*).

b. Relația Arie-Meletie în tradiția alexandrină

Când Sfântul Atanasie cel Mare face referire la Meletie o trece în contextul ereziei lui Arie, în scrierile sale polemice prezentând partida meletienilor ca un aliat necondiționat al ereziei. Pe aceeași linie de gândire se află Casiodor în *Istoria bisericească tripartită: Meletienii se amestecau așadar cu susținătorii lui Arie, iar între timp se îndepărtaseră de Biserică...între acestea a intervenit chestiunea lui Arie, iar Meletie împreună cu ai săi, îl apăra pe Arie, conspirând împreună cu el împotriva episcopului*¹⁶. O altă informație provenită din scrierile lui Socrate Scolasticul plasează atât persoana cât și mișcarea declanșată la Likopole în cadrul mai larg al disputelor ariene:

Meletienii, care cu puțin mai înainte fuseseră lepădați de Biserică, se uniră cu arienii. Voi spune aici ceva despre secta lor. Meletie era un episcop din Egipt, care fusese depus pentru mai multe motive de către Petru, episcopul din Alexandria, ce suferise martiriul sub

¹⁶ Casiodor, *op. cit.*, XVIII, p. 75.

domnia lui Dioclețian; dar mai cu seamă pentru că s-a lepădat de credință în timpul persecuției și a jertfit idolilor. Fiind lipsit astfel de cinstea sacerdoțiului, el se făcu șef al unei erezii ce se numește și astăzi în Egipt, erezia meletienilor. Deși el nu avusese nici o rațiune să se despartă de biserică, pretindea totuși că i se făcuse nedreptate și se silea de a înnegri pe Petru, episcopul de Alexandria cu calomniile sale. Acest Petru luând cununa martiriului în timpul persecuției, Meletie își vărsă veninul calomniilor sale contra lui Achilles, care-i urmase și apoi contra lui Alexandru, care urmase lui Achila. Născându-se cearta cu Arie, el urmase partidul său și-l sprijini cu toată puterea contra episcopului.¹⁷

Din informațiile lui Socrate Scolasticul rezultă un meletianism foarte favorabil arianismului, mergând până la identificare. Atât el cât și Atanasie în scrierile polemice acuză meletianismul ca responsabil de dezvoltarea arianismului în Egipt. La acest stadiu al problemei distingem două substraturi ale mișcării de revoltă împotriva episcopului de Alexandria. În primul rând ideea de separație a lui Meletie. În argumentarea ei am observat mai întâi intenția de a obține titlul de „episcop al Egiptului”, prin distrugerea prerogativelor ce reveneau de drept scaunului episcopal alexandrin, iar în cel de al doilea rând separarea pe criterii de disciplină penitențială (posibil să identificăm aici o

¹⁷ Socrate Scolasticul, *op. cit.*, p. 11.

filiație din grupările encratiților¹⁸). Al doilea substrat de instabilitate stă în greșeala doctrinară a lui Arie. În acest moment avem ideea de separație meletiană care va fuziona cu separaționismul arian. În acest sens Socrate Scolasticul este foarte clar când dezvoltă coaliția meletiano- ariană.

Revenind la evoluția raportului meletiano-arian în fața episcopatului din Alexandria identificăm la Sozomen un amănunt care nu este redat de Socrate. Un pasaj din *Istoria bisericească* a lui Sozomen, considerat de istorici ca unica mărturie despre cariera lui Arie înainte de începerea primelor dispute teologice cu episcopul Alexandriei, se face ecoul unei istorii dificile, în care Arie, mai întâi meletian, este hirotonit diacon de Petru, după care este excomunicat pe motiv că agreează în continuare partida lui Meletie.

Textul este relevant:

Deși starea Bisericii era atunci foarte fericită...ea începu totuși să fie tulburată prin unele chestiuni de care nu se auzise niciodată vorbindu-se, și pe care uni le agitară sub pretext de a ajunge la o mai înaltă pietate și de a câștiga o mai perfectă cunoaștere despre Dumnezeu. Acel ce le propuse mai întâi a fost Arie, preot din cetatea Alexandriei din Egipt. El se

¹⁸ Dom Ch. Poulet, *Histoire de L'Église*, tome I, Beauchesne, Paris, 1926. Sub amenințarea persecuțiilor, unii creștini, întreținuți de o gândire de tip apocaliptic, au trecut într-un rigorism excesiv, numit encratism. Mișcarea se susținea argumentativ pe scrieri apocrife: *Evangelhia după egipteni*, *Faptele lui Toma*, *Faptele lui Pavel și ale Teclei*, *Acta Petri cum Simone*.

părea mai întâi că apără Sfânta Scriptură, dar mai pe urmă favoriză ereziile lui Meletie. Părăsindu-l mai pe urmă, a fost hirotonit diacon de către Petru, episcopul de Alexandria. A fost izgonit din biserică prin sine însuși, fiindcă nu putea suferi ca acest episcop să excomunic pe partizanii lui Meletie și să nu le primească botezul. Când Petru a suferit martiriul, el ceru iertare lui Achilas și a fost reabilitat în treapta de diacon și ridicat apoi la treapta de preot.¹⁹

Reiese din cele expuse din Istoria lui Sozomen că Petru nu admitea botezul meletian, motiv pentru care Arie a fost și el excomunicat. Problema care se ridică este aceea că invalidarea botezului meletian stă în contradicție cu atitudinea Bisericii din Alexandria față de atitudinea care a manifestat-o în cazul schismei lui Novat și Novațian. Este cunoscută toleranța alexandrinilor în această controversă. Pe de altă parte atitudinea expusă de Sozomen se legitimează dacă în contextul prezentat *botezul* poate fi înțeles ca expresie a credinței și manifestarea ei ca apartenență la un grup bine individualizat. Deși fondul baptismal meletian este identic cu cel al alexandrinilor, totuși în acest caz devine un mijloc de delimitare, un tip de enclavă în baza unei idei separaționiste.

Dacă se admite prin convenție sintagme de tipul botez meletian-botez alexandrin, argumentul lui

¹⁹ Sozomen, *Istoria bisericească I*, XV, trad. de Iosif Gheorghian, Tipografia cărților bisericesci, București, 1897, p. 27.

Sozomen este legitimat. Pentru cealaltă variantă, conform căreia termenul de botez din text nu admite nici o individualizare de grup, unii istorici au identificat aici o afirmație care contravine cum am arătat mai sus învățăturii baptismale alexandrine (toleranța față de novațieni). În această situație apare întrebarea firească a surselor folosite de Sozomen în redactarea lucrării. Unii au văzut aici influența unui mediu ostil de tipul celui iudaic din *Sinagoga* lui Sabinos. Dacă ipoteza acestor istorici este adevărată se înțelege afirmația lui Sozomen ca o prelungire a ostilității iudaice.

Ca a treia variantă interpretativă poate fi răspunsul care îl dă Sfântul Vasile cel Mare către Amfilohie de Iconium și răspunsul lui Ștefan al Romei către Ciprian al Cartaginei, cum că botezul după vechile rânduieli nu era dat decât acelor care nu se clătinau în credință²⁰, deci expresia apartenenței la trupul bisericii universale. Cert este că Arie a fost excomunicat din cauza fidelității față de Meletie și meletieni, situație din care va reveni în timpul lui Achila.

c. Achila și Alexandru ca succesori ai lui Petru și rolul lor în schisma meletiană

Despre episcopul schismatic nu mai găsim informații decât în cadrul discuțiilor de la Sinodul I ecumenic de la Niceea. Hotărârea sinodalilor, transmisă prin Epistola

²⁰ Sfântul Vasile cel Mare, *Ep. 188, 1*, în Annick Martin, *op. cit.*, p. 251.

adresată Alexandriei și Egiptului, reglementa definitiv problema schismei stabilind o serie de diferențieri.

Căci sinodul în îndurarea sa a hotărât că și Meletie să rămână în orașul lui, dar fără să aibă nicidecum vreo putere, nici să aleagă, nici să cârmuiască, nici vreo provincie, nici în orice oraș s-ar arăta, și să aibă doar numele neîntinat. Dar aceia care au fost numiți de el cu puterea de a avea rang și slujire prin hirotonie harică, ca și cum ar fi, în toate privințele succesorii tuturor celor aleși în fiecare parohie și Biserică de prea iubitul coliturghisitor al nostru Alexandru, pentru aceștia s-a hotărât ca ei să nu aibă nici o putere de a alege, și numele lor să nu fie date pe față și să nu întreprindă nimic în afara voinței Bisericii universale al cărei întâistătător era Alexandru. Căci cu harul lui Dumnezeu și rugăciunile voastre nu au fost aflați în vreo schismă; dar rămânând fără pată în Biserica apostolică și universală, se cuvine să aibă puterea de a alege pe oricine și să se dea numele acelora care sunt vrednici de preoție; și să facă absolut totul conform legii și hotărârilor Bisericii. Dacă se va întâmpla ca unul din Biserică să se săvârșească din viață, atunci să fie promovați în rangul celui decedat aceia care au fost ridicați de curând, dar numai dacă vor fi considerați vrednici și-i va alege poporul, cu aprobarea și asentimentul episcopului marelui oraș, Alexandria... Cu privire la Meletie însă nu s-a hotărât nicidecum în același fel, din cauza lipsei lui de supunere dovedită până atunci, cât și din cauza obrăzniciei și înclinării lui spre răutate: că să nu se dea nici o autoritate sau putere unui om care ar putea din nou să dea aceleași exemple de nesupunere.²¹

²¹ *Epistola Sinodului din Niceea adresată Alexandriei și Egiptului*, în Casiodor, *op. cit.*, p. 95.

Concluziile privind persoana lui Meletie se pot sintetiza astfel:

1. Meletie își păstrează titlul de episcop cu dreptul de a continua să locuiască în cetatea Lykopolis, dar fără puterea de a-și exersa funcția.

2. Ca și alți episcopi meletieni va avea al doilea rang după episcopul locului; se cunoaște faptul că în listele de la Niceea exista un episcop cu numele Plousianus, supus lui Alexandru, ocupând scaunul de Lykopole, după care era menționat Meletie.

3. Nu are nici un drept de a hirotoni nici în cadrul eparhiei sale, nici în exterior.

4. Diferențierea care se face între ceilalți episcopi adepți ai schismei și Meletie este aceea că episcopii meletieni au posibilitatea de a fi succesorii în scaunul eparhial dacă titularul încetează din viață. Meletie nu are acest drept.

Aceste interdicții construiesc ipoteza unei apostazii a lui Meletie, lucru de care îl acuză Atanasie, cum că ar fi jertfit idolilor. Aceeași idee de apostaziere se întâlnește la Casiodor: *Sub Petru, episcopul orașului Alexandria, care a suferit martiriul în timpul împăratului Dioclețian, Meletie a fost făcut episcop al unui singur oraș din Egipt, pentru multe alte motive, dar mai ales fiindcă în timpul persecuției, negându-și credința, a adus sacrificii.*²² Dacă luăm în considerare canonul 10 din

²² Casiodor, *op. cit.*, XVIII, p. 75.

scrisoarea penitențială a lui Petru care nu mai permite reintegrarea în cler a unui preot sau episcop care s-a expus voluntar persecuției și a apostaziat, rezultă că hotărârea de la Niceea privind persoana lui Meletie a fost luată în spiritul acestei reguli (Cei care s-au expus în mod voluntar persecuției au săvârșit o imprudență și împotriva exemplului Domnului și Apostolilor; totuși dacă rezistă sunt admiși în comuniune cu noi, iar dacă sunt clerici să se mențină în treapta lor. În schimb clericii care în astfel de împrejurări au cedat, nu mai pot fi reprimiți în cler nici după o nouă mărturisire). Canonul 1 de la Ancira permite păstrarea demnității episcopale în astfel de cazuri. Totuși dacă ar fi aparținut categoriei lapsilor, sinodul ar fi menționat. Acuzația care se ridică împotriva lui este aceea de dezordine și neascultare.

Canoanele niceene rezolvă și problema novațiană. Față de ei sinodul a procedat cu multă clemență. După ce episcopul Accesiu a recunoscut simbolul de credință niceean, s-a permis preoților novațieni să-și reocupe posturile avute. Drept garanție ei trebuiau să dea o declarație scrisă, mărturisind că vor respecta toate hotărârile Bisericii Răsăritene. Însă schisma novațiană era de mare întindere: în afara Romei, în Africa, în Orient, motiv pentru care a făcut obiectul unui canon din cele 20 ale sinodului. Că schisma meletiană era o problemă regional-africană, o dovedește Epistola sinodului către alexandrini. Aproximarea între cele două

situații și tratarea lor diferențiată ridică o serie de probleme dintre care una este modul de reintegrare în cadrul Bisericii universale. Discuția comportă o analiză a termenului χειροθετουμενους, folosit în canonul 8 prin care se înțelege obligația clerului novațian de a primi punerea mâinilor, ca și confirmare a credinței, după care vor avea posibilitatea de a rămâne în cler.

O astfel de interpretare, prin analogie, cu μυστικωτερα χειροτονία (punerea mâinilor celor mai înduhovniciți, mai mistici), pe care trebuia să o primească clerul meletian pentru a avea legitimitate în continuitatea funcției liturgice. Termenul nu desemnează gestul unei noi hirotonii. Sensul trebuie căutat în ritualul penitențial. Această punere a mâinilor are ca obiect primirea în comuniune a celor care se rupseseră de Biserică, păstrându-și funcțiile bisericești. Scrisoarea sinodului nu contestă validitatea hirotoniilor meletiene, nici a clerului novațian. Nu același lucru se poate spune despre pavlicieni, vechi eretici care au trebuit rebotezați și rehirotoniți. În ceea ce privește pe meletieni sinodul a hotărât confirmarea spirituală, a cărei semnificație concentrează legitimitatea funcției lor liturgice. Meletie, nerecunoscând autoritatea episcopului de Alexandria asupra Egiptului, crease o ierarhie paralelă care nu mai era în filiație directă cu centrul alexandrin. De aceea prin punerea mâinilor, μυστικωτερα χειροτονία, se refăcea comuniunea inițială.

Numărul clerului meletian este impresionant. Din lista transmisă de Meletie lui Alexandru în 325, rezultă un număr de 35 de scaune episcopale în Egipt și în Tebaida, 4 preoți și trei diaconi în Alexandria și de un preot pentru Parembole, o localitate cu destinație militară. Cifra reprezintă aproape două treimi din scaunele episcopale existente în prima jumătate a sec. IV, excepție făcând Libia, unde schisma nu s-a întins.²³ Constatăm existența unei biserici disidente de mare anvergură, autointitulată *Biserica martirilor*, sau *Biserica sfinților*.

Catalogul meletian prezintă nume care se vor regăsi în documentele sinodului de la Tyr, dar și în semnăturile de la Philipopole (separaționiștii de la Sardica), ca acuzatori ai lui Atanasie. Aceștia sunt: Loukios de Antinoupolis, Akhilleus de Koussai, Ammonios de Diospolis, Pakhumes de Tentyra, Isaac de Letopolis, Heraklides de Nikiou, Isaac de Kleopatris, Ision de Athribis, Kallinikos de Peluse, Eudaimon de Tanis, Hermion de Kinopolis și Ioan de Memphis. Alți patru episcopi au câte un ierarh coleg supus Alexandriei, fără a se cunoaște dacă primii se supuneau reprezentanților alexandrini: Phasileus de Hermoupolis, Kollouthos de Kinopolis, Melas de Arsinoite și Efrem de Thmouis.

Din ceilalți 18 numai patru au acceptat scrisoarea sinodală de la Niceea Theodor de Koptos, Pelagiu

²³ în Egipt și Tebaida douăsprezece scaune episcopale din șaptesprezece erau ocupate de melitieni în timpul desfășurării Sinodului I Ecumenic de la Niceea, ceea ce demonstrează o ierarhie paralelă puternică.

de Oxyrynchos, Theon de Niloupolis, Petros de Herakleopolis. Trebuie amintit că nu toți episcopii meletieni fuseseră hirotoniți de Meletie, deoarece nu întâlnim doi titulari pentru scaunele episcopale, unul care să aparțină Alexandriei iar altul partidei meletiene.²⁴ Existența acestor ramificații ecclesiale după Sinodul de la Niceea se explică prin fuziunea unei părți a meletienilor cu arienii, întreținând în continuare un curent antiatanasian deci în continuare antialexandrin. Ca exemplu sunt sinoadele postniceene în cadrul cărora după anchete tendențioase cu vădit caracter arian, Atanasie era depus și nevoit să plece în exil. În acest sens Sozomen relatează desfășurarea sinodului de la Tyr unde principalii adversari erau meletieni:

Episcopii din Orient care erau acolo adunați îl siliră să răspundă la acuzația contra lui, din partea lui Ioan, prin Calinic episcopul și prin Ischiron preotul. Capetele acestei acuzații erau: că a depus pe Calinic, episcopul de Pelusa și că l-a pus sub paza soldaților, că a încredințat conducerea bisericii din Pelusa unui preot pe nume Marcu... . Pe lângă acestea erau mai mulți episcopi din partidul lui Ioan, precum Euplu, Pachomie, Isac, Achilas și Hermon, care-l acuzau că a comis violențe și ultragii... . El (Atanasie n.n.) era într-o extremă nehotărâre, când se gândea la trecerea

²⁴ Annick Martin, *Athanase et les melitiens*, în *Politique et theologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du colloque de Chantilly* (23-25 septembre 1973) édités par Charles Kannengiesser, în colecția *Theologie Historique* 27, Beauchesne, Paris, 1974, p. 38.

pe care o aveau acuzatorii săi pe lângă judecători, la numărul adepților lui Arie și ai lui Meletie, care erau gata de a depune mărturie contra lui...²⁵

Concluziile tradiției alexandrine

Din analiza surselor de proveniență alexandrină reținem următoarele elemente:

a. Meletie de Lykopolis este denunțat de Petru al Alexandriei că în timpul persecuției a făcut hirotonii ilegale în patru eparhii a căror titulari erau întemnițați. Unul din cei patru este Philéas de Thmouis, cu sfârșit martiric în 4 februarie 306. Se constata o dublă greșală: în primul rând se neglija regulamentul conform căruia nici un episcop nu putea hirotoni în afara eparhiei sale dacă nu are încuviințarea titularului, iar în al doilea rând se ignora autoritatea scaunului episcopal din cetatea Alexandriei.

b. Același Meletie încearcă să distrugă autoritatea lui Petru, în timpul absenței acestuia din Alexandria, ordonând clerului o aplicare a disciplinei penitențiale foarte rigoristă, fără a lua în considerare atitudinea lui Petru în această problemă.

c. În 306 Meletie este excomunicat în cadrul unei scrisori a lui Petru către credincioșii săi. Cu puțin timp înainte de martiriul lui Petru din 25 noiembrie 311, biserica schismatică se reunește în cadrul unui

²⁵ Sozomen, *op. cit.* II, XXV, p. 72.

sinod din Alexandria, fapt ce demonstrează vitalitatea mișcării meletiene în biserica africană.

d. De mișcarea meletiană se leagă și numele lui Arie. Meletian convins, va găsi în tulburările provocate de schismă un teren favorabil de promovare a învățăturii sale. Ideea separaționistă meletiană urma să fie prelucrată într-o manieră nouă de mișcarea ariană: arianismul va prelua tensiunea dintre centrele episcopale africane și Alexandria, și va încerca să acorde disputelor un caracter doctrinar, ceea ce nu existase până în acel moment.

e. Raporturile dintre Meletie și succesorii lui Petru se degradează de asemenea manieră încât problema va fi dezbătută de Sinodul ecumenic de la Niceea. Va avea permisiunea să locuiască în cetatea Lykopole dar fără nici un drept care decurge din demnitatea funcției de episcop. Singurele condiții restrictive pentru adepții săi sunt prezentate în Scrisoarea sinodală adresată Bisericii din Alexandria, fiind necesară o reconfirmare prin punerea mâinilor.

Situația meletienilor la moartea lui Alexandru este dificil de a se preciza. Totuși, comparând catalogul meletian cu alte liste și informații sau extrase din lucrările sinodului de la Tyr, transmise de Atanasie sau Sozomen, s-a constatat existența pe lângă partida episcopilor ireconciliabili, a unui corp episcopal care a acceptat comuniunea cu Biserica universală și cu Alexandria. Dar după sursele egiptene rezultă un

curent meletian încă puternic întinzându-se geografic până în Thebaida la Maxianoupolis. Existența acestor ramificații ecclesiale după Sinodul de la Niceea se explică prin fuziunea unei părți a meletienilor cu arienii, întreținând în continuare un curent antiatanasian deci în continuare antialexandrin. Ca exemplu sunt sinoadele postniceene în cadrul cărora după anchete tendențioase cu vădit caracter arian, Atanasie era depus și nevoit să plece în exil.

Problema meletiană a fost soluționată în modul cel mai înțelept de sinodalii niceeni. Dacă deciziile ar fi fost caracterizate de o mai mare duritate rezultatul ar fi fost unul negativ, în sensul în care s-ar fi provocat și mai mult individualizarea acestei biserici paralele, luându-se în considerare numărul mare al aderenților, precum și întinderea geografică. Totuși perioada de timp care se suprapune peste această dispută a fost una zbuciumată. Sinodul I ecumenic a știut să orienteze pozitiv potențialul acestei dizidențe, reorientându-l spre adevăratele sensuri ale unității ecclesiale. Așadar sfârșitul sec. III și începutul sec. IV până la 325, în cadrul Bisericii africane, trebuie analizat și în contextul istorico-doctrinar determinat de schisma meletiană și mai târziu de coaliția meletiano-ariană. În paralel cu aceste mișcări Biserica universală a replicat printr-o serie de personalități care au mers până la martiriu (cazul lui Petru al Alexandriei), sau prin teologi originali care au formulat răspunsurile cele mai competente în fața ereziilor.

Perioada constantiniană ca model al coexistenței Stat-Biserică¹ -excurs asupra autorității-

1. Argument

In perioada Evului Mediu bărbații și femeile din Bizanț, privind asfințitul mediteranean obișnuiau să exclame: *Soarele este ca un împărat*. În puține cuvinte bizantinii mărturiseau un crez al culturii lor. Precum soarele are prioritate în universul fizic bizantin, la fel împăratul este principiul suprem de organizare a societății lor. *Soarele este ca un împărat*- o evocare a mentalității.² Cu aceste cuvinte Michael McCormick începea studiul său despre împăratul bizantin. S-a oprit la această exclamație pentru că ea concentrează o istorie întreagă; istoria în care *autoritatea* basileului era considerată de origine divină. În decursul timpului acest concept de *autoritate* a suferit multe mutații, pierzându-se din vedere locul, sau persoana, de unde, sau de la care, pornește. Filosofia antică oferă o perspectivă interesantă în acest sens. Pe de o parte

¹ Publicat în RT, 88 (2006), nr. 3, pp. 49-80.

² Michael Mc Cornick, Împăratul, în *Omul bizantin*, volum coordonat de Guilemo Cavallo, trad. de Ioan Mircea, Edit. Polirom, Iași, 2000, p. 263. Pe aceeași linie de recuperare a sensurilor amintim lucrările: *Gândirea socială a Bisericii*, volum realizat și prezentat de Ioan I. Ică jr. și Germano Marani, Deisis, Sibiu, 2000; Ioan Vasile Leb, *Biserică și implicare*, Editura Limes, Cluj, 2000; Idem, *Biserica în acțiune*, Edit. Limes, Cluj, 2001; Teodor Baconsky, *Puterea schisme*, Anastasia, București, 2001; H.-R. Patapievici, *Omul recent*, ediția a doua, Humanitas, București, 2001; Dan Ciachir, *Ofensiva Ortodoxă*, Anastasia, București, 2002.

organismul cel mai înalt care concentrează *autoritatea* ar fi o manifestare a dreptului natural; pe de altă parte se vorbește de originea transcendentă la nivelul ideocrației. Alternanța se realizează între caracterul personal și cel impersonal al autorității. Dezvoltarea personalistă a *autorității* va cunoaște forma cea mai înaltă la apariția creștinismului: *Eu sunt Calea, Adevărul și Viața* în Mântuitorul Iisus Hristos: *Mi s-a dat toata puterea în cer și pe pământ*.

La acest nivel identificăm o componentă mistică a *autorității*. Istoria de mai târziu va opera unele modificări în sensul în care va orienta acea mistică spre conținuturi păgâne. Rezultatul va fi constant un dezastru. Exemplele în acest sens sunt elocvente: eșecul statelor vizigote (secolul patru și următoarele) care au adoptat arianismul politic etc. Propunem în cadrul studiului de față să urmărim evoluția componentelor mistice ale *autorității* în cadrul epocii constantiniene, componente care se pun în evidență atât din partea Bisericii cât și din partea Imperiului. Raporturile care se vor stabili între cele două instituții vor cunoaște o dublă instrumentalizare: una politică și alta religioasă. Am ales această perioadă având în vedere profundele prefaceri ale Imperiului în contextul creștinizării lui, prefaceri determinate de marile evenimente ale timpului:

-313: edictul de la Mediolanum

-325: primul Sinod Ecumenic de la Niceea

-381: Sinodul al doilea Ecumenic de la Constantinopol; precum și de contribuțiile marilor părinți și scriitori bisericești ai secolului (Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Ambrozie, Eusebiu de Cezareea etc.). Aceeași componentă mistică a suferit modificări mai târziu, trecând prin registrele contractualismului, ajungându-se la dimensiunea laicismului iluminist.³

2. Premise istorico-filosofice asupra conceptului de *autoritate*

Ideea de *autoritate* a cunoscut o remarcabilă istorie. În funcție de domeniul de aplicare ea a suferit mutații de conținut, însă a păstrat trăsătura fundamentală a principiului ierarhizării. Astfel conținutul termenului de *autoritate* are în științele juridice un profund caracter legalist, cerând un conformism mai mult de natură etică. În acest sens, Ulpianus, la început de secol trei susținea că *autoritatea* trebuie să se manifeste în principii de drept care să atragă o viețuire onestă, să nu se vatăme nimeni și fiecare trebuie să dea altuia ceea ce este al său . Principiul echității care va sta la baza elaborărilor pe marginea *autorității* fusese formulat mai devreme în filosofia antică (Socrate, Platon, Aristotel) și detaliat mai târziu de juriști

³ În acest sens politologul german Karl Schmitt demonstra în lucrarea „*Teologia Politică*” faptul că termenii existenți astăzi în lexicul politic, sunt termeni religioși secularizați.

(Celsus, Ulpianus). Pătruns în spațiul gândirii creștine va fi prelucrat într-o gândire nouă: *Eu sunt Calea, Adevărul și Viața*. Însă conținutul *autorității* nu se reduce numai la aspectul echității, ci are o paletă mult mai largă de semnificații. Ea îmbracă în manifestarea față de realitățile terene diferite caractere (bisericești, civile), ajungând fie la forma bicefalică bizantină, fie la formula statului divinizat și omnipotent, construind uneori tensiuni de tipul *conflictului dintre cele două spade*.

Studiul își propune să identifice componenta mistică a *autorității* și manifestarea ei în contextul prefacerilor constantiniene, la începutul secolului IV. Pentru determinarea trăsăturilor secolului respectiv și pentru a identifica existența unor concepții teologico-politice novatoare, este nevoie de o prezentare istorico-filosofică a conceptului de *autoritate*.

Se admite în general că termenul de *politică* derivă de la cuvântul grecesc *polis*, care desemnează o comunitate a oamenilor. Admirabilul spirit grecesc aplicat în cadrul unor astfel de realități ale comunității umane a dat naștere unor monumente remarcabile ale literaturii universale, respectiv operele lui Socrate, Platon și Aristotel. În preajma anilor 1950 Ernest Barker, un analist al relațiilor umane din cadrul *polis*-ului, făcea câteva observații pe marginea obiectivității gândirii elenice: *originea gândirii politice este legată de raționamentul spiritului grecesc. În loc de a se proiecta*

în sfera religiei, cum era cazul evreilor și indienilor, și de a vedea această lume din perspectiva credinței, grecii au încercat să conceapă universul în lumina rațiunii... Este ușor a accepta existența lumii fizice și aceea a instituțiilor umane ca realități date și astfel inevitabile, de asemenea raporturile care se stabilesc între oameni și structurile unui polis⁴. În cadrul unui studiu care trata componenta etică, sau moralitatea, unui polis, Angela Hobbs, conferențiar la Universitatea din Warwick, susținea: Cea mai vădită trăsătură a polisului este că acesta a fost perceput ca o asociație de oameni legați laolaltă de un mod de viață comun și de o moralitate comună. Întregul era mai important decât oricare dintre părți și rămânea întreg datorită influenței unificatoare a sistemului său educațional, al cărui scop era să-i educe pe tineri spre a fi buni cetățeni, care să respecte codul moral al statului..... pentru gânditori teoria politică avea o puternică nuanță etică.⁵

R. Hauser în studiul intitulat *Autorität und Macht* propune ca discuție pe marginea temei de autoritate, linia tradițională a eticii sociale. Ea se constituie ca o sinteză a patrimoniului spiritual al antichității (mai ales aristotelic) și a adevărilor (descoperite de Dumnezeu) revelate și construite pe fundamentul unei

⁴ Jean- Jacques Chevallier, *Storia del pensiero politico*, tome 1, *Dalla citta-stato all'apogeo dello statomonarchico*, Edit. Il Mulino, Bologna, 1981, p. 21.

⁵ Iain McLean, Angela Hobbs, *The Concise Oxford Dictionary of Politics*, edited by Iain McLean, Oxford University Press, Oxford- New York, 1996, trad. rom. *Dicționar de Politică*, Univers enciclopedic, București, 2001, p. 195.

metafizici realiste. *Din natura omului și din relațiile reale interumane, derivă formulele de ordonare ale societății. Dreptul natural pe care există și statul, are o origine în natura omului și în final un caracter obligatoriu.*⁶ Un alt analist identifică două realități comunitare care decurg din natura binomică-umană: anume familia și statul⁷. O idee se desprinde din cele prezentate până acum: că formațiunea autoritativă care se numește stat este o *societas naturalis*. Doctrinile sociale referitoare la această realitate l-au văzut totdeauna ca un organism moral a cărui creștere nu se realizează după legile evoluției biologice. Încercăm să delimităm în cadrul acestui studiu ideea de *autoritate* sau de putere, de unde decurge și cum se raportează omul la o astfel de realitate. Pentru că dacă ea se demonstrează ca manifestare a naturalului, va lua caracteristicile lui, precum și modelările istorice, respectiv și latura degenerativă. Pe de cealaltă parte, dacă *autoritatea* îmbracă o determinantă transcendentă ea va atrage constant ființa umană spre idealuri pozitive, inalterabile. Ideea despre această realitate transcendentă a fost îmbrăcată în gândirea filosofico-istorică în termenii eticului, teologia (în sensul ei primar de cunoaștere a miturilor) i-a dat o structură panteonică iar creștinismul esențializează problema într-o identificare: *Datu-mi-s-a toată puterea*

⁶ Heinrich Fries, *Dizionario teologico*, vol. 3, Queriniana, Brescia, 1968, p. 414.

⁷ E. Welty lansează sintagma "*structurile sociale sunt conforme cu natura*" - a se vedea pe această linie contribuțiile lui R. Hauser, Jacques Maritain, Hobbes și Rousseau.

în cer și pe pământ. Aflându-ne în acest punct considerăm ca fundamentală originea ideii de putere și în acest sens perspectiva istorico-filosofică va permite înțelegerea evenimentelor și în cadrul istoriei creștinismului. Mai mult, aflându-ne în primele veacuri ale existenței Bisericii, resorturile gândirii umane funcționau încă în argumentație filosofică. Eforturile Sfinților Părinți, ale apologeților și ale scriitorilor bisericești vor fi acelea de a arăta noutatea adusă de creștinism, delimitându-se de sincretismul filosofic oriental.

2.a. Intelectualismul etic – Socrate

În cazul lui Socrate suntem avertizați de existența a două paradoxuri: viața ca și cercetare, explorare a universului, model concentrat în formula „știu că nu știu” și în al doilea rând „viața ca și credință”, formulat în celebrul intelectualism etic. Pentru gânditor viața este o continuă cunoaștere. Dar cel de-al doilea paradox ridică în discuție elemente care au referință la tema noastră. Și aceasta pentru că el încearcă să găsească un echilibru al judecății. Spațiul în care se realizează acest lucru este identificat între existența religioasă și exercițiul iluminist al rațiunii. Unitatea între gândirea religioasă și cea care ține de facultățile intelectului soluționează acest al doilea paradox în *unitatea conștiinței*⁸. Expresiile: *mărturie interioară* și

⁸ Armando Rigobello, *Religione e politica in Socrate*, a cura di V. Mathieu, M. Olivetti, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, Padova, 1978, p. 320.

unitatea conștiinței, care conduc la o viață autentică, sunt foarte frecvente în discursul socratic, aducând mai târziu ideea unui logos ordonator al existenței. Acest logos devine uneori interior omului și îl conduce la cunoașterea virtuților. Ele se dobândesc numai în comunitatea dintr-un polis care are mai mult un caracter sacru. Contribuția lui Socrate constă așadar în a arăta că orientarea omului în dubla sa existență, spirituală și materială, are loc pe baza unei mărturii interioare clarificate de unitatea conștiinței și de ordonarea adusă de logos.

2.b. Perfecțiune și corupție - „Republica” lui Platon

Orientarea se mută spre latura transcendentă. Autoritativă în domeniu, lucrarea *Republica* împreună cu celelalte creații platoniene vor fi pentru multă vreme coordonatoare de idei și sisteme. Un rol important în realizarea echilibrului unui polis va fi constituit de educație. Polis-ul ideal era condus de împărați (regi) –filosofi care aveau datoria de a prelucra atât ființa lor cât și comunitatea din subordine, după un model divin. Modelul de conducere poate să fie sau monarhic, sau aristocratic: monarhie dacă unul din regii filosofi are *autoritate* asupra altora, sau aristocrație, în cazul în care sunt mai mulți investiți cu aceeași *autoritate*. Corupția este posibilă în momentul în care conducătorii parcurg un proces degenerativ cedând în fața laxismului, combinând căsătorii nelegitime,

ignorând educația, lăsând să se amestece fierul și argintul, bronzul și aurul⁹. Se trece acum într-o nouă formulă numită timocrația, delimitându-se acea formă a autorității în care se amestecă binele și răul și în care se duce o luptă a ariviștilor. În omul timocratic partea rațională a cedat în fața părții pasionale și irascibile. Alte forme ale autorității propuse de Platon sunt:

- oligarhia – formă de conducere în care cei bogați dețin puterea. Bunurile materiale înlocuiesc onoarea, iar banul devine rege în fața căruia omul oligarhic se închină și își depune rațiunea și curajul.

- democrația – conducerea se află în mâna oamenilor de rând, a δειμος-ului

- tirania – este ultima treaptă imaginată de Platon: manifestarea libertinajului conducătorului și confiscarea dreptului de a alege al omului.

Comunitatea perfectă dintr-un polis, am amintit mai sus, este copia unui model ceresc. Fiecare membru, cu atât mai mult regele-filosof, avea obligația de a cunoaște binele și de a se modela interior după Ideea de Bine, care provenea din lumea celestă a ideilor (paradigmă). Aceasta l-a dus pe filosof să afirme existența Ideocrației care v-a substitui toate formele de guvernământ. Concluzia ideilor omnipotente a fost adusă și în urma experiențelor nefericite ale lui Platon din Italia. Cert este că postulează un model divin de

⁹ Jean Jacques Chevallier, *op. cit.*, p. 78.

existență a lumii și că această realitate celestă este populată de idei pozitive (bine, frumos, adevăr)¹⁰. Legea, respectiv *autoritatea* în acțiune, o definește ca o ordine sacră a rațiunii care urmărește atracția oamenilor către virtute. În alți termeni *frumoasa atracție*.

2.c. Aristotel și Politica

Din *Etica Nicomahică* rezultă cu claritate că *știința politică* trebuie clasificată între științele practice. Scopul este acela de a dobândi ceea ce este bine pentru toți *binele uman, comun*, Aristotel caracterizând în plan văzut Ideocrația lui Platon. Din punct de vedere antropologic *Politica* lui Aristotel se fundamentează pe ideea de etică, valorizând omul în totalitatea potențelor lui. Astfel sufletul stăpânește trupul iar *Nous* se ridică deasupra lor, văzut ca armonie între cele două componente ale ființei umane. Partea pasivă a sufletului se identifică cu acea parte care nu participă în întregime la rațiune. Binele suprem spre care tinde un astfel de suflet este *actualizarea virtuții*¹¹ (αρετης ενεργεια). Referințele antropologice aristotelice sunt de o mai mare concretețe în comparație cu cele platonice. În schimb acordă o mare atenție formelor

¹⁰ *Ibidem*, p. 86.

¹¹ Wolfgang Kulmann, *La concezione dell'uomo nella „Politica” di Aristotele*, in vol. *Etica, Politica, Retorica*, a cura di Enrico Berti e Linda M. Napolitano, Japadre Editore, Roma, 1989, p. 42.

interne de organizare ale polis-ului, și asupra expresiilor autorității în funcție de relațiile sociale: în comunitate, în familie sau relația sclav-stăpân. Aristotelismul se regăsește în substraturile gândirii actuale și rămâne inepuizabil, alături de ceilalți mari filosofi ai antichității. Omul definit ca πολιτικὸν ζῷον îl obligă la activitate și responsabilitate în social.

Am văzut cum R. Hauser în *Autoritat und Macht* preluând patrimoniul spiritual al antichității a făcut câteva precizări plecând de la natura umană. Pe o metafizică realistă construiește etica socială care pleacă tocmai de la imperativitatea de concret a ontologicului uman. Se orientează în demersul său pe principiile dreptului natural, pe acea *philosophia perennis*, total diferită de dreptul natural raționalist propriu iluminismului. În esență dreptul natural nu poate legitima singur o formă viabilă de *autoritate*. El permite omului un larg câmp de acțiune pentru dezvoltarea libertății și a deciziei¹². Motiv pentru care găsim la acest nivel numai jumătate de răspuns.

Statul apare până acum ca *societas naturalis*, adică fundamentat pe natura omului. Nu trebuie să se înțeleagă că apare ca o *necesitate a naturii*, independent de voința membrilor săi, ci manifestare a unor voințe care personalizează natura. Dacă *autoritatea* are conținut moral, rezultă că și forma de conducere care manifestă o astfel de *autoritate* este un

¹² Heinrich Fries, *op. cit.*, p. 415.

organism moral. R. Hauser ia în calcul că natura umană se caracterizează prin posesia unei voințe spirituale orientate pozitiv spre virtute, arătând că o formulă de conducere se realizează prin participarea libertății omului. Afirmția se constituie ca replică la *contractul social* al filosofiei iluministe¹³. De aceeași părere este și Walter Leszl în studiul despre epistemologia aristotelică¹⁴.

Concluzionările filosofice recurg la realizarea unor imagini asupra omului și asupra conducătorului care le regăsim în primele secole ale creștinismului. Identificarea imperatorului cu un zeu, înzestrarea lui cu daruri care nu aparțin omului de rând, sau că el se plasează în comunicarea dintre lumea văzută și cea celestă, sunt atribute care au o lungă istorie. Imperiul este o reduplicare în plan văzut a împărăției cerești, o εικονα, în timp ce imperatorul este un μιμνισκ obligându-se să parcurgă drumul spre αρετις ενεργεια.

Autoritatea are așadar o componentă mistică, complementară dreptului natural. Însă ea a fost păgânizată, laicizată, contractualizată, ceea ce a dus la manifestări degenerate: persecuții, intimidări, abuzuri etc. În comentariile lui Steven Runciman asupra ideii de *autoritate* și imperiu în Bizanț, găsim la un anumit moment și afirmația că Bizanțul a fost imperiul

¹³ *Ibidem*, p. 418.

¹⁴ Walter Leszl, *Uno studio sull'epistemologia della „Politica” di Aristotele, in Etica...*, p. 76.

lui Dumnezeu pe pământ, o palidă imagine a lui Dumnezeu din cer¹⁵. Problema a fost ridicată în cadrul unor seminarii organizate de Centrul de studii din Gallarate. Cu această ocazie s-au prezentat competent ideile centrale ale fenomenului de *autoritate* în spațiul creștin și raporturile între elementele specifice creștine (har, Treime, devenirea personală în Dumnezeu) și aspecte ale autorității terestre (putere politică etc.). Identificăm trei elemente în contribuția lui Ferdinand Ulrich¹⁶ care întregesc imaginea istorico-filosofică asupra autorității:

a) *autoritatea* (puterea) are o origine și o dezvoltare transcendentă

b) *autoritatea* se caracterizează prin raționalitate, fiind o formă ontologică a comunicării personale

c) dezvoltă ideea *autorității* care decurge din creștinismul trinitar.

S-a încercat o radiografie istorico-filosofică a conceptului de *autoritate*. L-am găsit încadrat în diferite caracteristici, în funcție de organismul care îl manifesta. În acest sens delimităm originea transcendentă a puterii, raționalitatea ei și apriorismul trinitar al autorității. Pe de altă parte un conducător va fi obligat să se conformeze unei deveniri spre poziția

¹⁵ 14 Steven Runciman, *The Emperor Romanus Lecapene*, Cambridge, 1929, la Emanoil Băbuș, în *Bizanțul- istoriespiritualitate*, Sophya, București, 2003, p. 15.

¹⁶ Ferdinand Ulrich, *Potere politico-Filosofia-Grazia*, în *Il problema del potere politico*, Atti del 18 convegno del centro di studi filosofivi tra professori universitari, Gallarate, Edit. Morcelliana, Brescia, 1964, p. 614.

de filosof și rege (împărat), parcurgând drumul spre αρετις ενεργεια, în timp ce imperiul este εικονα împărăției cerești.

2.d. Tertulian și "Ad Scapulam" ; Lactanțiu "De Mortibus Persecutorum"

În secolul trei în partea occidentală a lumii romane ecclesiastice au activat o serie de personalități cu o bogată cultură. În operele lor identificăm atitudinea creștină în fața împăraților păgâni, poziție care în Răsărit revenea pentru secolul al treilea lui Clement Alexandrinul, Origen, Dionisie al Alexandriei și Grigorie Taumaturgul. Scriitorii occidentali, în opoziție cu spiritul filosofic și speculativ caracteristic Orientului, vor avea o concretețe bine precizată în organizarea bisericească și în morala creștină¹⁷. Începutul evoluției lui Tertulian este pus sub semnele culturii păgâne. Tatăl său, centurion în armata proconsulară, studiile sale de mai târziu literare, filosofice, medicale și juridice, contactul cu realitățile lumii vor desăvârși puternica lui personalitate. Impresionat de eroismul martirilor și de puterea exorcismelor, se convertește la creștinism (aspect mărturisit foarte des în apologiile sale). După zece ani se orientează către secta lui Montanus. Făcând o radiografie a evoluției religioase a lui Tertulian distingem în final trei etape:

¹⁷ Tixeront, *Precis de patrologie*, Edit. Gabalda, Paris, 1927, p. 140.

- o perioadă adept al creștinismului primar, fără tendințe eretice 195-206
- perioada semimontanistă 206-212
- perioada montanistă după 213

Creația lui Tertulian trebuie privită prin prisma caracterului său: temperament de luptător exprimat printr-o logică uimitoare și suplețe a ideilor, operele lui urmărind patru obiective principale:

- 1 - scrieri pentru apărarea creștinismului – 5 tratate apologetice
- 2 - lupta împotriva ereziilor – 8 tratate
- 3 - despre morală și virtuți – 12 tratate
- 4 - 6 tratate despre tainele Bisericii.

Doctrina lui despre creștinism în fața autorității imperiale se întâlnește în *Apologeticum*¹⁸. Pe parcursul a 50 de capitole întâlnim o pledoarie făcută de un jurist de profesie care califică drept ilegitime și injuste măsurile luate împotriva creștinilor. Rezistența creștină se fortifică și crește cu cât sângele creștin se varsă mai mult: *semen est sanguis christianorum* (cap. 46-50); ori Tertulian lucrează aici o mutație în mentalitatea imperială: pierderea este un câștig, mândria o patimă, realizează o paradigmă a perspectivei inverse. El

¹⁸ F. Cayre, *Precis de Patrologie*, tome premier, livre II, Desclee et Cie, Paris, 1931, p. 224.

acuză, ca un bun cunoscător al legislației, procedura nedreaptă și inconsecvența edictului lui Traian. Capitolele 29-45 dezvoltă o apologie creștină în fața acuzei de *les-maiestate*, arătând că un creștin nu este împotriva Statului. Tertulian susține că Imperiul Roman, fiind spațiul în care Dumnezeu s-a manifestat revelațional prin Fiul, durează până la sfârșitul lumii (ideea se regăsește mai târziu în timpul imperiului ca *εικονα*). Nu contează că Imperiul va cădea sub Antihrist; atunci credința se va uni cu patriotismul roman și creștinii vor susține statul. Va fi viu prin etica lor, prin rugăciunile lor, prin virtuțile lor.

În 212 Tertulian alcătuiește o scrisoare către Scapulam, guvernatorul Africii, prigonitorul creștinilor. Tertulian se folosește de Atotputernicia lui Dumnezeu pentru a-l determina pe guvernator să înceteze persecuția, susținând că Dumnezeu este stăpân și al timpului prezent, având posibilitatea să intervină cu pedepse.¹⁹ Creștinul nu este dușmanul nimănui, al niciunui om, cu atât mai puțin al împăratului: despre împărat știe că este pus de Dumnezeu, de aceea creștinul îl cinstește, se teme de el, îl apără și se bucură pentru vigilența lui cu tot Imperiul Roman, cât va dura lumea: *într-adevăr lumea va dura cât și Imperiul. „Noi cinstim împăratul atât cât ne este permis: ca un om care este după Dumnezeu, care este ajutat de Dumnezeu, și inferior numai lui Dumnezeu.*

¹⁹ *Ibidem*, p. 225.

Rugați-vă pentru regi, pentru prinți și pentru autorități (Apol. 31)²⁰. Tertulian se folosește²¹ în argumentația sa de moștenirea filosofică dar și de tradiția creștină, reglementând acea supunere a creștinilor numai în fața *autorităților legitime*. El clarifică noțiunea de *autoritate* precizând conținutul din punctul de vedere al păgânismului, dar pe care o prelucrează în contextul biblic al identificării „Cezar-Imperator”, care este pus de Dumnezeu, moment în care intervine caracterul de *autoritate legitimă*.

Aspectele politice în *De Mortibus Persecutorum* urmăresc manifestarea statului păgân către comunitățile creștine. În lucrarea amintită Lactanțiu dezvoltă ideea conform căreia Dumnezeu, ca expresie a dreptății ultime, pedepsește crimele săvârșite de împărații persecutori. La baza unei astfel de judecăți stă raportul dintre bine și rău, ori preponderența elementelor negative duce cu necesitate la concluzia unei judecăți finale drepte. Ideea teleologică asigură coloana vertebrală a operei²². Primele șase capitole sunt suficiente pentru a prezenta primii persecutori: Nero

²⁰ Tertullian, *Ad Scapulam* 2 (P.L. 1,700A), apud Hugo Rahner, *Kirche und Staat im fruhen Christentum* (Documente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung), Kosel- Verlag K.G., Munchen, 1961, trad. italiană *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Edit. Jaca Book, Milano, 1970, p. 71.

²¹ L. Bayard, *Tertullien et Saint Cyprien*, în col. *Les moralistes chretiennes*, Edit. Gabalda, Paris, 1930, p. 230.

²² Lactance, *De Mortibus Persecutorum*, în col. *Sources Chretiennes* vol. 39, introduction, texte critique et traduction par J. Moreau, Edit. Du Cerf, Paris, 1954, p. 53.

și Domițian, Deciu, Valerian și Aurelian, restul operei fiind consacrat evenimentelor de după Dioclețian. El insistă pe sfârșitul vieții fiecărui tiran, arătându-l conform cu faptele. De la început și până la sfârșitul lucrării vedem ideea romană și ideea aristocratică în combinație cu cea creștină.

Resursele creștine în fața politicii păgâne se găsesc identificate în credință: Lactanțiu în *De Mortibus Persecutorum*, prelucrând ideea teleologică, Sfântul Ciprian al Cartaginei mărturisind în martiriu crezul creștin, iar Tertulian, cu soliditatea unei culturi din dreptul roman, mărturisind că un creștin se va supune numai unei *autorități legitime*. Secolele următoare vor fi caracterizate de evoluția raportului Stat – Biserică în contextul edictului din 313- Milano și mai târziu în precizările clare ale lui Teodosie I.

3. Paradigma creștină a *autorității* în fața elenismului antic

Două texte faimoase și complementare ale Noului Testament precizează atitudinea creștinismului față de *autoritatea* civilă. Unul se găsește în Sfintele Evanghelii iar altul în Epistola către Romani a Sfântul Apostol Pavel. Fariseii încercând să pregătească o capcană pentru Hristos pentru a-L compromite în fața *autorității* romane, îl întreabă dacă se cuvine sau nu a da dajdie Cezarului (Mat. 22,21) dar Iisus le răspunde:

Dați Cezarului cele care sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu (Mat. 22,21- *Αποδοτε ουν τα Καισαρος καισαρι*)²³. Înseamnă că nu toate sunt ale Cezarului și el nu își poate subordona toată omenirea în complexitatea ei. La acest nivel monismul dispare în favoarea dualismului creștin. Este clar că un creștin își asumă o serie dublă de datorii care sunt de la două autorități independente și care corespund dualității ființei umane: natura sa corporală, materială și natura spirituală. În condițiile unui conflict între cele două se aplică cuvântul lui Petru: *trebuie să ne supunem mai mult lui Dumnezeu decât oamenilor*. Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Romani cap. 13, 1-5 recomandă supunerea față de înaltele stăpâniri *ca cele ce sunt de Dumnezeu rânduite*, căci ele sunt slujitoare lui Dumnezeu, spre binele oamenilor. Recomandările biblice oferă o perspectivă în care stăpânirea este slujitoare a lui Dumnezeu, care se finalizează într-un comportament etico-moral.

În secolul al cincilea istoria consemnează două opinii referitoare la aceeași realitate. Doi oameni de proveniență diferită și de cultură diferită. Unul provine din spațiul culturii creștine, iar celălalt este exponent al culturii păgâne. Pe marginea imperatorului episcopul Synesios din Cyrene spunea: *Dumnezeu este El însuși gravat în intelecte, ca un arhetip, de unde și imaginea Sa*

²³ *Nouveau Testament interlineaire grec/francais*, Societe Biblique Francaise, 1993, p. 107 .

*providențială, și prin voința Lui, lucrurile de aici de pe pământ, au fost organizate, urmând realitățile cerești. Iar în aceeași manieră, retorul păgân Themistios observa că: să știi că nici frumusețea și nici măreția, nici o lucrare și nici vreo putere nu pot zămisli un bun împărat, dacă el însuși nu poartă în suflet reprezentarea asemănării sale cu divinitatea.*²⁴

Aceste două atitudini reprezintă o stare de fapt la un anumit moment în evoluția ideii de raport între Stat și Biserică. Până la a ajunge la o concluzie se impune o elaborare foarte precaută. Și aceasta deoarece unii au văzut în modelul constantinian inaugurarea cezaro-papismului, iar alții întoarcerea la conceptele păgâne elenistice, anume divinizarea statului omnipotent²⁵. Statul și Biserica nu se găseau în unire din cauza unei obligații juridice, ci unitatea decurgea din recunoașterea unanimă a supremației adevărului de origine divină. Astfel *alithia* se manifestă imperativ în ordinea lumii create. Dar puterea seculară s-a crezut de multe ori

²⁴ Alain Ducellier, *Bizantinii*, Edit. Teora, București, 1997, p. 25.

²⁵ Ioan I. Ică jr. și Germano Marani, *op. cit.*, p. 344; este contribuția lui Francois Roulleau la realizarea volumului *Gândirea...*, contribuție inserată sub titlul *Vulturul bicefal și cele două săbii*. El vede în identificarea imperatorului cu "legea vie" și în similitudinea: *suveranitate imperială- imaginea monarhiei cerești*, reîntoarcerea la modelul elenistic, la sacru impersonal. Nici identificarea nu este soluția optimă, rezultând divinizarea statului, nici separarea tranșantă care va introduce treptat un curent liberalist (care mai târziu va face loc contractualismului sau laicismului). A se vedea în acest sens colecția de studii intitulată *La religione degli europei*, având contribuții din partea lui: Daniel Hervieu-Leger, Franco Garelli, Karl-Fritz Daiber, Salvador Giner și Sebastian Sarosa, Torino, 1992.

un scop în sine, iar religia privită ca un instrument de cimentare a relațiilor sociale. Secolul al patrulea se caracterizează prin apariția a două centre bisericești, unul care avea o istorie foarte veche, Ierusalimul, și noua cetate a lui Constantin, realizându-se o polarizare religioasă. Noua cetate va cunoaște o istorie lungă, când tulbure, când liniștită, dar care va da naștere unei culturi specifice, cultura bizantină. În cadrul acestei evoluții se definește și raportul conștiinței civice cu conștiința religioasă, particularizându-se în dimensiune creștină. Într-un asemenea context Eusebiu de Cezareea afirma că puterea statului este cea din afară, în timp ce *autoritatea* bisericească este una cu rezonanță interioară. Între *potestas* și *autoritas*, între *nomos* și *kanon* se desfășoară viața cotidiană a lucrării specifice celor două realități colective care se suprapun la nivel individual²⁶. Pentru întreaga creștinătate istoria și-a schimbat sensul în momentul în care imperiul încetează persecuțiile. Se inaugurează acum o dezvoltare a ambelor sisteme; unul în interiorul celuilalt, depășindu-se uneori arealele specifice.

3.a. Politica religioasă a lui Constantin cel Mare

Constantin cel Mare a permis în cadrul unei politici tolerante asocierea creștinismului la marea paletă de credințe a Imperiului. Păstrându-și titlul de *Pontifex*

²⁶ Radu Preda, *Biserica în Stat, o invitație la dezbatere*, Scripta, Cluj, 1999, p. 118.

maximus, dar recunoscând patronajul Dumnezeuului creștinilor, persoana lui Constantin a trebuit să evolueze echilibrat într-un peisaj determinat de un imperiu cosmopolit, multicultural și cu o varietate de credințe. Anul 313 marchează prin edictul de la Mediolanum începutul unei noi situații. Accesul la textul-edict este posibil urmărind cele două surse, Eusebiu de Cezareea și Lactanțiu. Perioada dintre 316-326 este caracterizată de elaborarea unor decrete imperiale care favorizau Biserica. Codexul Teodosian, Socrate, Sozomen sau Eusebiu conservă în acest sens o seamă de prescripții care urmăresc integrarea creștinilor în structurile sociale și politice ale imperiului. În atitudinea lui Constantin față de creștinism se identifică o ascendență care va fi materializată într-o serie de legi, decrete, rescripte sau scrisori. Conviețuirea cu alte religii se va reglementa în sensul anulării conflictelor și spre o solidarizare în realizarea binelui comun.

Conținutul legilor va fi cu privire la toate sectoarele vieții creștine: *homines christianae religionis* nu trebuie să fie adepții templelor (*ad custodiam templorum*), clerul va fi scutit da dări, se vor ridica noi Biserici, legislația va fi umanizată²⁷, ajutorul din partea statului pentru dezvoltarea vieții creștine²⁸,

²⁷ Giuliano Crifo, *Chiesa e impero nella storia del diritto*, în „Chiesa e Impero da Augusto a Giustiniano” (coord. E. Dal Covolo e R. Uglione), LAS, Roma, 2001, p. 349.

²⁸ Eusèbe de Césarée, *Hist. Eccl.*, X,V,1-2 s.q., în Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclesiastique*, Livres VIII-X, col. S.C. 55, trad. et notes par Gustave Bardy, Edit. Du Cerf, Paris, 1958, p. 104.

dispune organizarea de sinoade pentru a înlătura neînțelegerile²⁹, conducătorii bisericilor sunt scutiți de la dările și însărcinările publice³⁰, pentru ca textul conservat de Eusebiu în capitolul X al *Istoriei* sale să sintetizeze totalitatea măsurilor luate în favoarea Bisericii: recunoașterea jurisdicției episcopale, eliberarea sclavilor printr-o declarație a Bisericii fără alte formalități, corpul episcopal este asimilat magistraților. Preocupat de ordinea morală abrogă legea lui Augustus privind obligativitatea celibatului³¹, pedepse severe împotriva hoților, adulterului, concubinajului³² etc.

Secolul patru se caracterizează așadar prin existența unor mutații profunde. Ele sunt atât de ordin bisericesc, cât și imperial. Surpriza realizată de Constantin prin mutarea capitalei și construirea noului oraș care îi va purta numele, va provoca numeroase reacții. Se regândea un nou complex geo-politic bogat în resurse și dimensionând structura internă a statului pe principiu creștin. Nu era numai o mutație geografică, ci și una conceptuală.

Din punct de vedere bisericesc este perioada marilor dispute trinitare soluționate în cadrul

²⁹ *Ibidem*, X, V,18,21, p. 108.

³⁰ *Ibidem*, X,VII,1, p. 112.

³¹ C.Th., VIII, XVI,1, apud G. R. Palanque, *L'Impero Romano*, în *Histoire de L'Eglise* (coord. Fliche August- Martin Victor), Paris, 1936, trad. it. *Storia della Chiesa*, Edit. SAIE, Torino, 1961, p. 76.

³² Cod. Just.,V,XXVI, 1, cf. *Ibidem*.

celor două sinoade ecumenice: Niceea (325) și Constantinopol (381).

Primul sinod oferă un răspuns problemei ariene, rezoluția sinodului corectând concepția aristotelică a lui Arie după care unitatea și unicitatea distrug multiplicitatea. Ereziarhul unește pe această linie unitatea de ființă a Tatalui cu concluzia de singularitate a Lui, încât Fiul nu poate fi altceva decât o creatură din voința Tatălui. Se pun astfel bazele deismului și eticismului arian. Sinodul va concluziona, luând în considerare formula $\alpha\mu\omicron\upsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, că Fiul este deoființă cu Tatăl.³³

Al doilea sinod ecumenic, ținut în anul 381 la Constantinopol, dă un răspuns macedonenilor pnevmatomahi, precizându-se egalitatea Sfântului Duh cu celelalte două persoane în Sfânta Treime. Marea sinteză doctrinară va fi oferită Bisericii și lumii sub forma celor 12 articole de credință: Simbolul Niceo-constantinopolitan.

Relația dintre Imperiu și religia creștină nu era caracterizată de aceleași condiții care descriau relația dintre religiile păgâne și cetățile antice. La Roma, ca și în Grecia, religia era una a cetății, iar cetatea avea proprii zei, propriul panteon. Dacă se dorea identificarea unui element unitar, cel puțin în viziunea imperială, acesta era presupus de cultul împăratului. În acest punct

³³ *Sacramentum Mundi*, în Enciclopedia Theologică coordonată de Karl Rahner, vol. 1, p. 173.

intervine diferențierea. Creștinismul nu era o religie a unei cetăți, sau a unui stat. Privit din acest punct de vedere apare caracterul universal al noii religii. Deși popoarele sunt diferite între ele, totuși elementul comun care le manifestă într-o identitate spirituală, stă în mărturisirea aceleiași credințe. Dumnezeu mărturisit în creștinism este Unul, deasupra tuturor oamenilor, regilor și împăraților.

Noua situație făcea obiectul unei incomprehensiuni reciproce atât din partea Imperiului cât și din partea creștinilor. Această incomprehensiune se traduce după cum am văzut prin mai bine de două secole de persecuții, de la Nero, la Dioclețian și Liciniu. Odată cu venirea lui Constantin raporturile se modifică. Nu vom insista pe motivele convertirii la creștinism, însă vom încerca să precizăm atitudinea lui față de noua religie analizând politica religioasă față de cultele păgâne, față de cele iudaice sau raporturile cu ereticii. Demonstrația urmărește identificarea profilului religios al împăratului prin metoda excluderilor succesive.³⁴

3.a.1. Limitarea păgânismului

La începutul sec. IV păgânismul era puternic și constituia fondul religiei romane ancestrale. Va

³⁴ P. de Labriolle, *Cristianesimo e paganesimo alla meta del IV secolo (1)*, în Fliche August- Martin Victor, *Histoire de L'Eglise*, Paris, 1936, trad. it. *Storia della Chiesa*, SAIE, Torino, 1961, p. 219 .

rămâne activ, însă într-o formă mai diminuată, chiar pe parcursul următoarelor secole. Se regăsea în toate domeniile societății sub diferite forme și încerca să răspundă în același timp aspirațiilor omenirii: spiritul de tradiție pentru o parte a aristocrației; prezență în viața cotidiană prin cult și sărbători pentru o parte a populației de la orașe; tradiționalism și ritualism garantând fertilitatea pământului și fecunditatea animalelor domestice pentru lumea de la sate. Prezența în formele cele mai intime ale vieții făcea imposibilă dispariția lui bruscă. Condamnarea de asemenea era dificilă. Această situație a provocat legislația imperială (de la Constantin la Teodosie) la o abordare matură, precaută, precum și la definirea unor strategii specifice. Astfel de caractere sunt întâlnite ca și subcurente în legislația constantiniană.

Față de păgânism Constantin a luat decizii în două direcții: în primul rând condamnarea haruspiciilor și a magiei (activități bine cotate politic până la vremea respectivă), iar în cel de al doilea rând a restrâns în mod simțitor prezența celorlalte elemente păgâne în sectoarele vieții domestice și publice prin elaborarea de legi cu caracter punitiv. În 318 și 320 interzice magia și haruspiciile, urmând ca după 330 să condamne neoplatonismul și să închidă templele scandaloase ale Siriei.

Pentru prezentarea statului constantinian față de păgânism, dispunem de o serie de documente ale vremii. În acest sens avem seria de legi inserate în Codicele Teodosian, publicat în 438, mărturiile lui Eusebiu de Cezareea, Socrate, Sozomen, Teodoret, precum și actele cronicarilor bizantini, ale scriitorilor creștini și păgâni.³⁵ Codicele Teodosian a conservat două măsuri luate împotriva haruspiciilor, ambele impunând aceeași regulă. Prima este datată la 1 februarie 319 și a doua 15 mai 319. Prima dată, de 1 februarie, este eronată după părerea unor istorici. Se motivează această observație având în vedere destinatarul, prefectul cetății, pe nume Maximus. Deși în Codex apare prima zi a lui februarie, totuși prefectul Maximus a luat această funcție începând cu prima zi din septembrie, de unde ar rezulta ca valabilă data de 1 septembrie.³⁶

Textul conservat de Codex este următorul:

IX 16, 2 (319 Mai, 15)

IMP. CONSTANTINUS AD POPULUM. Haruspices et sacerdotes et eos, qui huic ritui adsolent ministrare, ad privatam domum prohibemus accedere vel sub praetextu amicitiae limen alterius ingredi, poena contra eos proposita, si contempserint legem. Qui

³⁵ *Ibidem*, p. 220.

³⁶ Jean Gaudement, *La politique religieuse imperiale au IV-e siècle*, în col. *Sussidi patristici 11 (Legislazione imperiale e religione nel IV secolo-* Jean Gaudement, P. Siniscalco, G. L. Falchi), Istituto Patristico Augustinianum, Roma, 2000, p. 20.

*vero id vobis existimatis conducere, adite aras publicas adque delubra et consuetudinis vestrae celebrate sollemnia: nec enim prohibemus praeteritae usurpationis officia libera luce tractari. DAT. ID. MAI. CONSTANTINO A. VET LICINIO CONSS.*³⁷

„IX, 16, 1 (319 Febr. 1 Sept...).

IMP. CONSTANTINUS A. AD MAXIMUS. Nullus haruspex, [nullus sacerdos, nullus eorum, qui huic ritui adsolent ministrare IUST. (cf. 9, 16, 2)] limen alterius accedat nec ob alteram causam, sed huiusmodi hominum quamvis vetus amicitia rapellatur, concremando illo haruspice, qui ad domum alienam accenderit et illo, qui eum suasionibus vel praemiis evocaverit, post ademptionem bonorum in insulam detrudendo: superstitioni enim suae servire cupientes poterunt publice ritum proprium exercere. Accusatorem autem huius criminis non delatorem esse, sed dignum magis praemio arbitramur.

*P(RO)P(OSITA) KAL. FEB. ROM(AE) CONSTANTINO A. VET. LICINIO CAES. CONSS.*³⁸

În esență cele două documente activează aceleași principii. Ele interzic practicarea haruspiciilor în spațiul privat. Cei care încalcă o astfel de prescripție se expun pedepselor imperiale: confiscarea averii sau exilarea. Măsura luată de Constantin face o diferențiere între haruspiciul privat și cel public și nu este lipsit de interes o astfel de rezervă. Practica publică a acestor acte este calificată de Constantin drept *superstitio*,

³⁷ C. Th. IX, 16, 2, apud *Ibidem*.

³⁸ C. Th. IX, 16, 1, apud *Ibidem*.

deci asistăm nu la un interdict doctrinar, ci numai la interzicerea privată. Termenul de *superstitio* în accepțiunea vremii nu este echivalent cu o religie interzisă sau care conține elemente absurde. El definește în mod simplu numele care se aplică tuturor credințelor religioase care nu sunt activate în sensul în care ar fi dorit inițiatorul lor, sau religiile care nu aparțin națiunii. Deci *superstitio* denumesc *religia altora*. Opoziția termenilor apare în lumea romană: *Non philosophi solum, verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt*.³⁹

Practicarea în secret a haruspiciilor era receptată de lumea imperială ca o metodă de a submina puterea statală și de a atenta într-o manieră divinatorie la viața împăratului. Interdicția se conjugă cu alte măsuri împotriva unor astfel de practici luate de predecesorii lui Constantin: Dion Cassius amintește de măsura lui Augustus prin care se interziceau prezicerile și pronosticurile asupra morții sub pedeapsa cu moartea.

În colecția de legi mozaice și romane apare aceeași grijă de a interzice arta divinatorie prin care s-ar atenta la viața împăratului și la siguranța imperială.⁴⁰ Însemnă

³⁹ Cicero, *De natura deorum*, II, XXVIII, 71, apud P. D. Labriolle, *op. cit.*, p. 220. Era considerat *superstitio* orice cult cu caracter suspect, nerecunoscut oficial, practică ilicită, orice incantație magică, orice *defixio* care atenta la viața altuia. Termenul cunoaște mai multe accepțiuni: romană, creștină; de unde converg consecințele. A se vedea pentru termenul *superstitio* lucrarea lui Martroye în *Bulletin de la Societe nationale des Antiquaires de France*, 1915, p. 106 s.q.

⁴⁰ *Collatio legum mosaicarum et romanarum* 15,2,3-6, „*qui de principis salute, capite puniti sunt...vaticinatores nonnumquam contra publicam*

că măsurile lui Constantin se înscriu într-o lungă tradiție de interdicții imperiale? Sau se delimitează ca expresie a credinței creștine? Lucio de Giovanni în lucrarea *Costantino e il mondo pagano* face observația că delimitarea lui Constantin de lumea păgână se observă din cele două texte ale codexului prin folosirea succesivă a pronumelor *vester* și *vos*. Ruptura imperială cu păgânismul, devenit *religie a altora*, reiese din cuvintele: *consuetudinis vestrae celebrate solemnia*, departajare în sensul sinodului de la Ancira 314 unde s-au interzis practicile divinatorii și orice preziceri. La 17 decembrie 320 se reia într-un alt decret interdicția imperială privind arta divinatorie, autorizând acum consultarea lor numai conform tradițiilor antice.

O altă componentă a lumii păgâne se regăsea în magie. Legislația constantiniană restrânge această practică începând din anul 318, amenințând cu pedepse severe pe acei care prin acte de magie ar atenta la viața oamenilor sau ar provoca seducții amoroase. Dacă doctrina creștină interzice în totalitate magia, Constantin permite respectarea riturilor agrare rurale încă foarte răspândite de care ar depinde fertilitatea câmpului, a animalelor etc. Împăratul trebuia să găsească un anumit echilibru între creștinism și vechile tradiții păgâne, încă foarte puternice, de aceea o legislație mai bine orientată

quietem imperiumque Populi Romani improbas artes exercent...”, apud J. Gaudement, *op. cit.*, p. 22.

împotriva păgânilor va fi elaborată începând cu 341. Tendințe prohibitive privind alte aspecte păgâne se vor înregistra în următoarele domenii:⁴¹ interzicerea sacrificiilor către demoni, a magiei malefice nocturne, de asemenea *cesset mathematicorum tractatus*.

3.a.2. Particularismul iudaic

Dacă se are în vedere că păgânismul reprezenta vechiul fond religios al Imperiului Roman, în raport cu aceștia iudeii se constituiau sub forma unor comunități minoritare. Întâlniți în Siria sau în Palestina, răspândiți în Roma sau în Alexandria, în marile orașe sau în alte locuri, iudeii se organizau sub forma unor mici colonii, cu organizare internă proprie, limbă proprie, drept specific, elemente conservate de religie. Particularismul iudaic, marcat într-o manieră pozitivă de abilitățile economice, a fost integrat de conducătorii romani printr-o serie de concesi și privilegii juridice. Opinia publică din contră se manifesta cu ostilitate. Codexul Teodosian consacră un titlu din cartea XVI iudeilor. Se întâlnesc 51 de legi referitoare la iudei elaborate între anii 315-438 din care 5 aparțin lui Constantin. Temele abordate sunt în număr de trei: privilegiile rabinilor, interzicerea prozelitismului, seturi de legi care manifestă ostilitate față de iudei.⁴²

⁴¹ P. D. Labriolle, *op. cit.*, p. 222.

⁴² J. Gaudement, *op. cit.*, p. 44. Privind atitudinea față de iudei alte lucrări: A. M. Rabello, *The legal Condition of the Jews in Roman Empire*,

Clerul iudeu beneficiază de imunități personale garantate de legislația constantiniană din 330 și 331 (CTh. XVI,8,2-4). Cu toate acestea iudeilor s-au impus o serie de obligații fiscale, care au determinat nu de puține ori tensiuni și neînțelegeri.

La începutul domniei sale Constantin a restrâns acțiunile de prozelitism ale iudeilor cu pedepse severe. Textul conservat de CTh. în XVI,8,1,1 condamnă la pedeapsa cu arderea focului pe iudeii care l-ar lapida pe un alt iudeu cu pietre din cauza părăsirii credinței. Însă viața socială oferea multiple ocazii de întâlniri între iudei și creștini, deci apărea posibilitatea modificării religiei. Legislația elaborată de fanaticul luptător contra iudeilor, Constanțiu, va diferenția de o asemenea manieră cele două sectoare religioase încât se vor crea scheme psihologice și mentale, anticreștine de o parte, iar de cealaltă antiiudaice.⁴³

Constantin va tolera statutul particular al iudeilor îngrădind numai prozelitismul, pe când urmașii lui vor limita din ce în ce mai mult modul de existență ebraic.

în *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II-13, 1990, pp. 662-762; R. Frohne, *Codex Theodosianus 16,6,1-29 übersetzt und bearbeitet*, în *Europ. Hochschulschriften* III, 1991; K. L. Noethlichs, *Das Juventum und das röm. Staat*, Darmstadt, 1996.

⁴³ Constanțiu va separa femeile ebraice din gineceul imperial sub pedeapsa cu moartea, va interzice iudeilor de a cumpăra sclavi de altă religie. Constantin va da libertate sclavului creștin cumpărat de iudeu etc. O lege orientală din 415 face trimitere la o colecție *Constantiniana lex* (amintită de Eusebiu, dar care nu ne-a parvenit), prin care toți sclavii creștini aflați la iudei erau trecuți sub protecția Bisericii.

3.a.3.Codex Theodosianus și proscrierea ereticilor

Statutul specific al acestor comunități derivă din faptul că în timp ce iudeii și păgânii veneau din afara Bisericii, grupările eretice erau interioare creștinătății. Dezbatere doctrinară pe marginea marilor teme teologice au degenerat de multe ori în violență, amenințând coeziunea socială, de unde o problemă teologică devine o problemă politică. Rolul sinoadelor era acela de a defini o formulă de credință în timp ce legislația imperială fixa prin sancțiuni seculare locul religios, social și politic al celor vizați de canoane. Codexul Teodosian consacră ereticilor titlul V din cartea XVI, inserându-se 66 de legi. Între anii 326-379 s-au elaborat 5 astfel de legi, dintre care numai două datate pentru anul 326 ca aparținând lui Constantin. Prima⁴⁴ precizează privilegiile acordate creștinilor niceeni, de care nu se pot bucura ereticii sau schismaticii.

În 25 decembrie, același an, se reglementează problema novațiană printr-o scrisoare imperială adresată prefectului Romei, Bassus. Constantin îi autorizează să folosească în continuare bisericile, locuințele, cimitirele, toate cu condiția de a fi fost corect achiziționate. Mai departe îi îndeamnă să nu profite de aspectul permisiv al scrisorii, ci să se reorienteze către unirea cu Biserica universală. Din alte surse se atestă intervenția lui Constantin în Africa, tulburată de secta

⁴⁴ C.Th., XVI,5,1, apud Jean Gaudement, *op. cit.*, p. 55.

donatiștilor. După sinoadele din Roma și de la Arles secta este condamnată și prin legislație imperială.⁴⁵ Pe lângă seturile de legi amintite, epoca este martoră unor dispoziții imperiale care reglementează situația nou creată. Astfel istoricul bisericesc Socrate a conservat o scrisoare în care se face referire la o hotărâre a împăratului de a arde toate cărțile eretice ale lui Arie: *Iar dacă se va găsi vreo carte de-a lui Arie, noi voim să fie arsă, pentru ca nelegiuita învățătură să fie nimicită și să nu treacă cu nici un cuvânt la urmași. Oricine se va dovedi că a ascuns vreo scriere de-a lui Arie, în loc să o ardă, va fi pedepsit cu moarte.*⁴⁶

Eusebiu în *DVC* amintește că în anul 332 din dispoziție imperială se interzic toate sectele, persecutarea conducătorilor, confiscarea bunurilor și interzicerea reuniunilor⁴⁷.

3.b. Formula constantiniană - *Επισκοπος των εκτος*

Istoria oferă material numeros pentru a avea și o viziune din însăși perspectiva suveranului. Citim în scrisoarea adresată lui Arie și în scrisoarea către Alexandru al Alexandriei următoarele: *nu se cuvine,*

⁴⁵ Problema a făcut obiectul unor studii: J. Gaudement, *L'Eglise dans l'Empire romain*, Paris, 1989; F. Zuccotti, *Furor haereticorum*, Milan, 1992; R. Maceratini, *Ricerche sullo statuto giuridico dell'eretico nel diritto romano cristiano e nel diritto canonico classico*, Milan, 1994.

⁴⁶ Socrate Scolasticul, *Istoria Bisericească* I,30., trad. de Iosif Gheorghian, Tipografia cărților bisericești, București, 1889, p. 30.

⁴⁷ Eusebiu, *DVC*, III, 64-65, p. 156.

*nu trebuie și nici nu este drept ca îngrijorându-vă cu îndărătnicie pentru niște chestiuni mărunte și atât de neînsemnate, atât de mult popor al lui Dumnezeu pe care îl aveți sub stăpânirea voastră, să ajungă la neînțelegere... De aceea, fiecare dintre voi doi se cuvine, în egală măsură, să-i dăruiască celuilalt iertarea sa și să primească întru sine dreptul îndemn pe care i-l dau eu, ca un împreună slujitor cu el*⁴⁸. Era evidentă încercarea lui Constantin de a îndepărta toate tensiunile din Imperiu, care ar fi dus la slăbirea internă și în final la dezmembrare. Având în vedere pericolul atât de mare, Constantin hotărăște întrunirea tuturor episcopilor într-un sinod ecumenic. Locul desfășurării întrunirii trebuia să fie Ancyra, dar din motive practice și strategice împăratul alege Niceea, lângă lacul Ascanius⁴⁹.

Observăm că suveranul convoacă adunarea, trimite delegați la ședințele sinodului și supraveghează buna desfășurare a lucrurilor, atrăgând atenția asupra păstrării învățaturii biblice și îndemnându-i pe episcopi să discute și să limpezească tulburările. Eusebiu redă la un moment dat în *DVC*, IV, 24 o declarație a lui Constantin care a făcut să se consume valuri de cerneală și energie umană: *fapt care i-a și îngăduit să spună odată, la primirea unor episcopi, că și el ar fi un fel de episcop, sau cum l-am putut eu însumi auzi zicând, voi sunteți episcopi întru cele dinlăuntru ale Bisericii;*

⁴⁸ Eusebiu, *D.V.C.*, II, 69-71, p. 118.

⁴⁹ Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. III, Trinitas, Iași, 2002, p. 16.

*pe mine însă m-a așezat Dumnezeu episcop al celor aflate în afara ei. În duhul acestor vorbe Constantin și-a păstorit toți supușii cu multă chibzuință și îi îndemna din rășputeri să meargă pe calea unei vieți cuvioase*⁵⁰. Interpretările pe marginea textului sunt variate. Unii au văzut în el intenția lui Constantin de a subordona întregul corp ecleziastic⁵¹, iar alții au limitat autoritatea constantiniană, care reiese din această formulă, la membrii din afara Bisericii, rezultând o importanță mai mult statal-politică⁵². Ne vom opri la soluția propusă de Raffaele Farina, care după ce prezintă sistematic interpretările existente până la el (direcția lui Valesius τα εκτος – lucrurile din afară, și Heikel οi εκτος – pentru cei care se află în afara Bisericii), face precizări clare. Studiul lui Farina susține traducerea textului astfel: *sed vos quidem internas Ecclesiae rationes curantes episcopi estis, ego vero externarum Ecclesiae rationum ad eo constitutus sum episcopus, sau vos episcopi estis*

⁵⁰ Eusebiu, *op. cit.*, IV. 24, p. 168.

⁵¹ M. Volgestein, *Kaiseridee-Romidee und das Verhältnis von Staat und Kirche seit Konstantin* (Breslauer Historische Untersuchungen), Breslav, 1930, p. 66, apud Hugo Rahner, *op. cit.*, p. 96: „Constantin pregătea astfel drumul lui Justinian”. Rahner recomandă ca sursă bibliografică pentru formula επισκοπος των εκτος studiul lui E. C. Babut, *Eveque du dehors*, în *Revue critique d'histoire et de litterature* 68, 1909.

⁵² Emilian Popescu, *art. cit.*, p. 35. Aici sintetizează opiniile referitoare la textul în cauză: William Seston spune că textul: „*episcop al celor din afară*” este o interpolare atanasiană sau ambroziană; F.R. Vittinghoff este de părere că paragrafele 23 și 25 oferă cheia înțeleșurilor, împăratul fiind episcop nu numai al membrilor din afara bisericii, ci peste toți oamenii care aparțin Imperiului Roman; Johannes Straus- expresia trebuie înțeleasă statal/ ecleziastic și nu sub forma binomului opozant păgâno- creștin.

circa interiora Ecclesiae (doctrină și sacramente), ego vero circa Ecclesiae externa (regim și tutelă). Din această traducere și având în vedere contextul general al poziției lui Constantin față de treburile bisericești rezultă două consecințe exegetice:

a) sensul prim desprins din titlul de *ἐπισκοπος των εκτος* este cu referință la câmpul statal-politic, în cadrul căruia “episcopul imperial” impune concepte de origine creștină. Constantin a spus această formulă având în vedere că episcopilor și Bisericii le lipsesc mijloacele legale și potențiale de a modifica acest ambient politico-statal. Imperatorul este “*episcop*” (sens statal) nu numai pentru acei supuși ai Imperiului ce stau în afara Bisericii, ci încă pentru acei membrii care în același timp sunt și creștini și componenți ai statului care acționează prin legi.

b) *ἐπισκοπος των εκτος* nu este o formulă care alterează sau lovește în libertatea Bisericii. Constantin dorește să fie un episcop instituit de Dumnezeu pentru cei care sunt în afara Bisericii. Se surprinde aici diviziunea puterilor a epocii moderne. Așadar el, nebotezat și nehirotonit, se simte chemat de Dumnezeu de a acoperi câmpul statal cu sensuri creștine și a reduce cultele păgâne față de care un episcop din interiorul Bisericii nu ar avea nici legitimitate și nici putere să o facă⁵³.

⁵³ Raffaele Farina, *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, PAS, Verlag, Zurich, 1966, pp. 318-319.

3.c. Sfântul Atanasie cel Mare și arianismul politic

Sfântul Atanasie a fost una din cele mai puternice personalități ale Bisericii secolului IV. Creator de teologie și profund cunoscător al realităților timpului său, a știut să îmbine magistral cunoașterea și apărarea Bisericii cu momentele istorice contemporane lui. *Fără Sfântul Atanasie – spune părintele Ioan G. Coman – creștinismul ar fi avut ca Dumnezeu pe un laldabaot sau un demon elenistic, iar Biserica s-ar fi pulverizat într-o infinitate de conventicule gnostice, ori anexe ale Curții imperiale.*⁵⁴ Episcopatul atanasian s-a întins pe parcursul a 45 de ani (328-373), partajat în perioade inegale, funcție de cele 5 exiluri. Folosind ca și criteriu timpii de domnie a celor trei împărați, rezultă o periodizare tripartită:

- primele conflicte sub Constantin 328-337
- marile apologii și polemici sub Constanțiu 337-361
- finalul disputelor, după Constanțiu 361-373

Momentele sunt semnificative pentru a identifica modul în care Atanasie a receptat tipul de imperiu creștin și ce atitudine a luat în fața arianismului politic. În anul 320 Sfântul Atanasie împlinea șase ani de lectorat, moment în care a fost hirotonit diacon și numit în funcția de secretar pe lângă episcopul Alexandru al Alexandriei. Se remarcă în polemica antiariană de la sinodul I ecumenic, susținând cu fermitate

⁵⁴ Ioan G. Coman, *Patrologia*, vol. III, Edit. I.B.M. al B.O.R., p.99.

deoființimea Fiului cu Tatăl prin celebra formulă *ομοουσιος*, *apărând cu tărie învățătura Bisericii*⁵⁵. La 8 iunie 328 a fost hirotonit episcop de Alexandria, cu o serie de greutăți întâmpinate din partea arienilor și meletienilor. În urma calomniilor ariene, a fost convocat de Constantin cel Mare lângă Nicomidia spre a-i cere reintegrarea lui Arie în Biserică, lucru pe care episcopul l-a refuzat. Un sinod arian convocat la Tyr în 335 îl condamnă pe Atanasie și cu uneltirile lui Philogrius este exilat în 7 noiembrie 335 la Treveri, în Gallia. După doi ani, în 337, cu recomandările lui Constantin cel Tânăr, se întoarce în scaunul episcopal. Însă întors în Alexandria, găsește partida ariană foarte întărită. Ei convoacă în 339 un sinod la Antiohia, încercând să-l depună pe Atanasie (pleacă la Roma, unde episcopul Iuliu I, în sinodul din 341, îl declară nevinovat). Un alt sinod a fost convocat în anul 343 la Sardica, în urma înțelegerii dintre Constanțiu și Constans.

Orientalii se retrag la Filipopole, în timp ce cei care au rămas analizează cazul lui Atanasie și-l găsesc nevinovat. La presiunile lui Constans, Constanțiu trimite trei scrisori către Atanasie, invitându-l să vină la Aquileea. La 27 august 346 se întâlnește cu Constanțiu în Antiohia, după care se îndreaptă spre Alexandria, unde este primit cu multă căldură. După anul 350 se reiau uneltirile împotriva lui Atanasie prin

⁵⁵ Socrate Scolasticul, *op. cit.*, p. 99.

două sinoade: Arelate (353) și Mediolanum (355), în urma cărora este instalat ca episcop la Alexandria George de Capadocia. Adăpost în al treilea exil i-au oferit călugării egipteni. În acest răstimp scrie *Apologia către Constanțiu, Istoria arienilor, Apologie contra arienilor*, pe lângă alte scrisori adresate monahilor.⁵⁶ În 361 Iulian îi recheamă pe episcopii exilați, intrusul George fiind ucis în același an. Aplecându-se din nou spre vechea lui preocupare de a elimina disensiunile dintre creștini, l-a dobândit ca adversar pe împărat. Ori Iulian dorea refacerea vechilor structuri păgâne. Este exilat a patra oară, părăsind orașul până în 363, când Jovian recheamă pe Atanasie din exil. În 364 Valens, de orientare ariană, îl depune pe Atanasie, dar numai pentru patru luni (5 octombrie 365- 31 ianuarie 366), temându-se de o rebeliune alexandrină.

Radiografia istorică a momentului scoate în evidență o serie de tensiuni chiar în cadrul episcopatului creștin, precum și între lumea civilă și cea bisericească. Istoriografia creștină a secolului IV se caracterizează în general prin scrieri de istorie bisericească și prin lucrări hagiografice, fără să se ocupe într-o manieră sistematică de interpretarea creștină a istoriei politice. Lactanțiu, în *De Mortibus persecutorum*, a fost poate singurul scriitor creștin care a încercat o prezentare a elementelor sociale și politice ale epocii. Nici *Istoria bisericească* a lui Eusebiu nu

⁵⁶ F. Cayré, *op. cit.*, p. 329.

atinge problematicile sociale sau politice ale primelor trei secole. Chiar dacă *D.V.C.* realizează un portret constantinian în care împăratul apare ca un model de viață pioasă (παράδειγμα θεσεβους βίου), ca apogeu al progresiei istorice începute cu Avraam, lucrarea nu atinge, poate decât neintenționat, problematicile anterior prezentate.

Care a fost atitudinea lui Atanasie față de imperiul creștin?

Până în anul 337 concepția atanasiană despre imperator și imperiu creștin este conexă cu conținuturile concepției eusebiene. Conform acesteia politeismul este sinonim cu poliarhia și anarhia, monoteismul cu monarhia; unitatea conducerii politice depinde de unitatea credinței creștine. Evenimentele de după 335 au modificat substanțial acest tip de idealism politico-religios eusebian. Și totuși în 340 în *Epistola enciclică* adresată episcopilor vorbește despre Constantin în termeni respectuoși: *Augustul iubit de Dumnezeu*.⁵⁷ Lexicul atanasian⁵⁸ pentru a denumi

⁵⁷ *Epistola encyclica*, 5, apud Leslie W. Barnard, *Athanase et Les Empereurs Constantin et Constance*, în vol. „Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie”, col. Théologie Historique 27, Actes du Colloque de Chantilly edités par Charles Kannengiesser, Beauchesne, Paris, 1974, p. 138.

⁵⁸ *Athanase d'Alexandrie, Apologie a l'Empereur Constance, Apologie pour sa fuite*, col. Sources Chrétiennes 56, introduction, texte critique, traduction et notes de Jan-M. Szimusiak, Les Editions du Cerf, Paris, 1958, p. 181. Termenii utilizați sunt următorii (A=Apologia către Constanțiu; D=Apologia despre fugă): Αγγουστός, 596 AC. 1, 5; 600 A 3, 24; 612 B 14, 9; 640 D 24, 10; B; 614 A; 660 A. Ἡ ση εὐσεβεία, 597 a 1, 21; 601 A, 620 B 19, 9; 632 B 29, 4, 6; 637 B 32, 14. Ἡ ση θεοσεβεία, 597 BD 2, 11; 621 C 21, 11; 629 D 28, 4.

persoana împăratului este foarte bogat în atribute care îl relaționează pe imperator cu virtuți teologice. În alte momente de critică nu se sfiește să-l numească direct *eretic*. O astfel de atitudine se desprinde cu claritate din cel două apologii: *Apologie către împăratul Constanțiu* și *Despre fugă*. Acuzele ridicate contra lui Atanasie din partea lui Constanțiu sunt multiple, unele însă fără o bază reală: că Atanasie l-ar fi vorbit de rău pe Constanțiu înaintea fratelui său Constans, că Atanasie ar fi sfințit marea biserică a Alexandriei fără știrea împăratului, faptul că episcopul nu s-a prezentat înaintea împăratului când a fost chemat.

Dosarul argumentelor atanasiene conține elemente mult mai relevante în acest sens: brutalitățile lui Sirianus, lovitura din 8 februarie descrisă pe larg în *Apologia despre fugă*, persecuția episcopilor și a poporului credincios în baza unei presupuse scrisori imperiale.⁵⁹ Elogiile protocolare, titlurile încărcate de virtuți, logica internă, schema de redactare, oratoria fină, demonstrează dorința episcopului de a se disculpa în fața autorității imperiale. Titlurile imperiale ale regalității elenistice continuă să existe într-o manieră frecventă: Constanțiu este descendentul spiritual al lui David; memoria împăratului defunct Constans

Θεοφιλεστατος, 596 A, 1, 5; 613 C 16, 5; 617 B 18, 2; 640 A 32, 40; 641 A 34, 35. Φιλαλητης, 597 A 1, 21. Η ση φιλανθρωπια, 597 A 2, 2; 608 A 10, 2; 629 A 27, 3; 632 B 29, 6; 637 B 32, 3; 641 A 34, 10. Φιλανθρωποτατος, 600 A 3, 24. Φιλοθεος, 596, A 1, 2; 597 A 1, 21. Φιλοχριστος, 629, D 28, 4.

⁵⁹ Teodoret al Cirului, *Istoria bisericească, cartea a-II-a*, trad. Vasile Sibiescu, col. P.S.B. 44, Edit. I.B.M. al B.O.R., București, 1995, p.97.

este încărcată apoteotic cu elemente care indică permanența în veșnicie a imperatorului; acceptă dreptul împăratului de a muta un episcop dacă acest lucru este în interesul Bisericii.

Apologia despre fugă modifică întregul discurs atanasian. Dacă până acum Constanțiu este numit Θεοφιλεστατος, Φιλανθρωποτατος, Φιλοθεος sau Φιλοχριστος, din acest moment nu mai apare nici un artificiu lingvistic de elogiare a suveranului. *Iubitorul de Hristos* este acum *marele eretic*. Proscris definitiv, Atanasie nu mai are ce pierde. Limbajul este dur. Planul este mai echilibrat și mai coerent, încercând să demonteze succesiv acuzele aduse de arieni. În fața acuzei de lașitate Atanasie face o pledoarie apelând la Sfânta Scriptură, numindu-i pe arieni iudei ipocriți, care sub masca zelului față de credință încearcă să distrugă adevărata învățătură. Urmează o listă a victimelor persecuțiilor: poporul în general, episcopii întemnițați sau exilați, cu o considerație specială față de Osiu al Cordobei. În viziunea lui Atanasie fuga nu este totdeauna expresia lașității, ci, apelând la istoria creștinismului de până în acel moment, găsește numeroase exemple de retragere-protecție. Se folosește de episoade din Scriptură pentru a demonstra tipul de fugă-luptă.⁶⁰

⁶⁰ Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 137. E. Fialon, *Saint Athanase*, Paris, 1877 – conține un studiu critic la *Apologia către Constanțiu* și la *Apologie pentru fugă*.

Se înțelege duritatea tonului dacă se ia în considerare faptul că acum nu este vorba numai de persoana episcopului, ci de existența unei Biserici. În cazul lui Atanasie problemele de doctrină erau intim legate de propria persoană. La acest nivel s-a întreținut o confuzie, uneori intenționată, care avea ca scop protejarea spiritelor simple în fața ascensiunii ereziilor.

Atanasie reacționează împotriva lui Constanțiu de pe poziția unui apărător al patrimoniului spiritual, dar mai întâi trebuie să se asigure ordinea exterioară în respectul dreptului și al justiției. Niciodată Constanțiu nu s-a bucurat în fața lui Atanasie de titlul de episcop *in partibus*. Cu toate acestea, (exilat în 357) Atanasie nu admite nici o mișcare de revoltă contra statului, deoarece această atitudine nu este conformă cu spiritul creștin.

Opiniile teologice ale lui Constanțiu sunt interesante în acest caz. Posesorul unei credințe care de cele mai multe ori aluneca în superstiție, Constanțiu și-a manifestat înclinația spre arianism. Predilecția pentru arieni se poate justifica plecând de la premisele imperiale asupra ideii de regalitate. Ammianus Marcellinus oferă în acest sens o perspectivă interesantă: apropiindu-se de Roma pentru *vicennalia*, Constanțiu, imitând impasibilitatea Demiurgului cerului, nu privea nici la stânga, nici la dreapta, ca și cum ar fi fost o statuie. Același istoric furnizează informația conform căreia Constanțiu

vorbind de propria lui persoană se numea *aeternitas*, sau *Domn al universului*. Aceste imagini, precum și opțiunea pentru erezie, construiesc ideea conform căreia în viziunea lui Constanțiu, monoteismul arian apare ca forma cea mai apropiată din punct de vedere rațional de monoteismul niceean. *Istoria arienilor* a conservat în acest sens câteva atitudini atanasiene față de imperator: Atanasie îl laudă pe Constanțiu pentru intenția de a convoca sinodul de la Sardica; cu un ton brusc schimbat îl condamnă pe Constanțiu de paricid, înaintemergătorul lui antihrist; asemănat cu Ahab, Saul sau Pilat.⁶¹

În sprijinul verticalității și al noncompromisurilor lui Atanasie, Stuart G. Hall a încercat identificarea personajului excomunicat din partea superioară a Libiei. Acuzat de imoralitate și abuzuri în problemele bisericii, *hegemonul* a fost exclus de la comuniunea cu credincioșii. *Prosopografia Imperiului Roman* pentru perioada respectivă nu este clară în stabilirea identității guvernatorului, din cauza inexactităților determinate de pierderea scrisorii din 371 către Vasile cel Mare.⁶²

⁶¹ *Historia arianorum*, 15, apud Leslie W. Barnard, *op. cit.*, p. 141.

⁶² În acest sens Stuart G. Hall a început o cercetare pe marginea identificării personajului excomunicat. Este vorba de o scrisoare din 371 pe care Atanasie o trimite Sfântului Vasile cel Mare, plângându-se de guvernatorul Libiei (scrisoarea s-a pierdut). Stuart G. Hall, *Le fonctionnaire imperial excommunié par Athanase vers 371*, în *Politique et Theologie chez ...*, p. 157. Sau monografia atanasiană *Athanase d'Alexandrie et L'Eglise d'Egypte au IV e siecle 328-373*, publicat de Annik Martin în *Collection de L'Ecole Francaise de Rome*, nr. 21, 1996 (de la p. 708 ș.u.).

Gestul este relevant pentru stabilirea competențelor statului, care, în viziunea lui Atanasie, are o identitate proprie, civică, dar morală în același timp.

Correspondentul său în timp în atitudinea împotriva amestecului imperiului în problemele bisericești este Sfântul Ambrozio al Milanului. Amândoi au precizat că Biserica și Statul sunt două realități diferite, cu identități diferite. Pentru a fi o triadă în lupta contra autocrației ariene a lui Constanțiu, Atanasie consemnează sfaturile Venerabilului Osiu de Cordoba în scrisoarea adresată împăratului:

Încetează, te rog, și adu-ți aminte că ești om muritor. Teme-te de ziua judecății și păzește-te nevinovat pentru acea zi. Nu te amesteca în treburile Bisericii și nu ne da sfaturi pentru aceste treburi. Mai degrabă învață-le de la noi. Ție Dumnezeu ți-a dat împărăți, iar nouă Dumnezeu ne-a încredințat cele ale Bisericii. Așa cum cel ce încearcă să-și fure stăpânirea se opune lui Dumnezeu care ți-a rânduit-o, tot așa și tu teme-te ca nu cumva trăgând treburile bisericești la tine, să te faci vinovat de un mare păcat; este scris dați Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu. Nouă, oamenilor Bisericii nu ne este îngăduit să stăpânim pământul, iar tu nu ai putere să aduci jertfă la altar.⁶³

⁶³ Ibidem, 44, P.G. 25, 744D-748B, apud Hugo Rahner, *Kirche und Staat im fruhenchristentum* (*Documente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung*), Kosel-Verlag KG, Munchen, 1961, trad. it. *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Edit. Jaca Book, Milano, 1970, p. 103.

Momentele enunțate vor constitui principiile teologiei politice atanasiene. Întreaga gândire a episcopului alexandrin o întâlnim ancorată scripturistic și patristic de o asemenea manieră încât nu va admite nici o clipă trădarea crezului creștin. Dacă arianismul a îmbrăcat această formă politică, legitimând autocrații distructive și ingerințe în baza titlului de *episcop al episcopilor*, creștinismul niceean a luptat pentru stabilirea clară a identităților: Cezarul rămâne Cezar, iar Biserica, Biserică. Mai târziu Sfântul Ambrozie al Milanului⁶⁴ va stabili locul imperatorului în Biserică pe principiul: *Imperator intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam*.

4. Fundamentele concepției eusebiene asupra Imperiului și Imperatorului creștin

Eusebiu valorizează tradiția creștină și patrimoniul spiritual al antichității într-o manieră în care va realiza o serie de corespondențe teologice între atribute ale lumii romane și caracteristici ale lumii cerești. În acest sens teologia politică eusebiană face apel la moștenirea tradiției creștine, la Sfânta Scriptură, la creația părinților apostolici, precum și observațiile scriitorilor bisericești. Utilizând în egală măsură filosofia elenistă, va concepe o imagine foarte bogată în conținuturi a suveranului și a Imperiului.

⁶⁴ Ambrozie al Milanului, *Epistola* 20, 23, apud *Ibidem*, p. 83.

4.a. Izvoarele teologiei-politice eusebiene

Teologia politică eusebiană urmărește îndeaproape următoarele izvoare:

1. Izvoare creștine – Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție
2. Izvoare romane
3. Izvoare de proveniență greacă
4. Imperiul Roman

Izvoarele creștine:

a.1. *Sfânta Scriptură*. Eusebiu afirmă cu claritate că doctrina sa privind Imperiul ca εικον și Imperatorul ca μμισις are fundamentare scripturistică. Imaginea vechi-testamentară a eliberatorului și legiuitorului Moise sprijină terminologia pentru împărat. Pe de altă parte legătura dintre Imperiul lui Augustus și nașterea lui Hristos prezentată în Evanghelia de la Luca, cunoscuse analogii mai vechi în scrierile lui Meliton și Origen, permițând lui Eusebiu o serie de paralelisme între creștinism și Imperiu. De asemenea scrierile pauline⁶⁵ și epistolele Sfântului Petru⁶⁶ identifică originea divină a puterii. În toate sursele se observă o viziune pozitivă asupra Imperiului (poartă sabie pentru a instaura pacea și ordinea în lume; apare ideea de garant în cadrul căreia stăpânirea este

⁶⁵ Romani 13, 1-7

⁶⁶ I Petru 2, 13-17

rânduită de Dumnezeu), viziune care va fi substanțial modificată în timpul și după persecuții. Eusebiu se întoarce totuși către fundamentul harismatic al puterii operând o serie de clasificări în funcție de termenii regalității biblice și cei ai regalității terestre.

a.2. *Învățătura Sfinților Părinți și a scriitorilor bisericești.* Unii dintre părinții și scriitorii bisericești ai primelor secole nu au fost preocupați de a formula sau a urmări principiile politice ale vremii. Ei s-au ocupat mai mult de aspectele teologice ale creștinismului, apologii, scrieri haghiografice, comentarii exegetice, scolii, dezvoltând ideea unui creștinism care se adresează într-o formă simplă omului care urmărește să trăiască învățătura. Cu toate acestea la periferia preocupărilor identificăm și componenta teologiei politice la o serie de scriitori și Părinți ai Bisericii: la Irineu al Lyonului, Clement Alexandrinul, la Tertulian sau Teofil al Antiohiei, sau în scrierile lui Origen.

În *Pseudo-Clementine* întâlnim, probabil prin filtrul lui Filon și al școlii iudaice alexandrine, elemente elenistice de tipul: succesiunea împărăției lui Hristos după ce Acesta a luat în mâini puterea de la *îngerii națiunilor*; conexiunea între monoteism și monarhie; politeismul și poliarhia; diviziunea și războiul sunt efectul poliarhiei; regele ca imagine a lui Dumnezeu.⁶⁷

⁶⁷ Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes, Periode Antenicene, tome I*, Beauchesne, Paris, 1903, p. 122.

Sfântul Clement Alexandrinul dezvoltă aceeași idee a regalității lui Hristos. În concepția clementină regele este al statului, iar Dumnezeu este al lumii, urmărindu-se o proporționalitate în descreștere: Dumnezeu este Logosul și are putere peste toată lumea, regele legislator peste popor, iar filosoful peste sine însuși. Moise este imaginea regelui înțelept și legislator, νομος εμψυχος, Hristos este adevăratul rege; ambii sunt regi primul în plan uman, iar al doilea în plan divin. Influența lui Origen asupra lui Eusebiu este remarcabilă. În fapt elemente de teologie politică se întâlnesc în opera alexandrinului, puncte care au fost reorganizate și regândite după noile realități ale timpului de Eusebiu.⁶⁸

Ceea ce la Origen era o preocupare periferică, la Eusebiu se transformă în elemente fundamentale de gândire politică. Similitudinile între teologia lui Origen și producțiile lumii creștine până în acel moment nu sunt surprinzătoare. Împărăția lui Hristos o înlocuiește pe cea a îngerilor națiunilor după distrugerea demonilor și se inaugurează în momentul Înălțării la cer. Este o împărăție spirituală, iar fiecare creștin este pentru sine un rege. Origen reia ideea de *topos* paulin când numește cele două cetăți, cea lumească și cea pământească.⁶⁹ Ele nu trebuie să fie în conflict

⁶⁸ G. E. Gasparry, *Politics and Exegesis: Origen and two Swords*, Berkley, L.A., Londra, 1979, passim.; P. Allard, *Le Christianisme et l'Empire Romain*, Paris, 1903; A. Dufourcq, *Le Christianisme et l'Empire Romain*, Paris, 1930.

⁶⁹ Ideea se regăsește și în gândirea părinților apostolici: *Păstorul lui Herma, Scrisoare către Diognet sau la Clement Romanul*.

deoarece sunt complementare. Ideea eusebiană de permanență în veșnicie a Imperiului Roman creștin, transformarea lui în împărăție cerească prin etica și virtuțile creștine, este conexă cu apocatastasis-ul lui Origen. În unele puncte Eusebiu parcă dispare pentru a face loc ideilor alexandrine, ceea ce a determinat o seamă de cercetători să identifice procentul de originalitate al lui Eusebiu în ceea ce privește anumite aspecte ale propriei teologii în raport cu influențele suferite.⁷⁰

b. Izvoare romane

Eusebiu încreștinează ideologia imperială păgână în care împăratul este asimilat divinității. Acel *Sol indigen*s roman sau alte aspecte ale cultului imperial, provoacă extensia gândirii lui Eusebiu spre păgânismul latin. Va prelua chiar concepția dominantă din perioada lui Dioclețian în care puterea era concentrată în mâinile lui Jovis ca *auctor*. Astfel de idei sunt frecvente în mentalitatea romană. Sprijină poziția împăratului cu ideea de soare, care luată în particular avea și ea

⁷⁰ Weiss Matthias, *Die Stellung des Eusebius von Cäsarea im arianischen Streit. Kirchen- und Dogmengeschichtliche Studie*. Inaugural-Disertation des theologischen Fakultät an der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br. 1919, 62-68; Bigelmair Andreas, *Des Eusebius Pamphili Schrift über die Martyrer in Palästina, aus dem Griechischen übersetzt von A. Bigelmair*. Des Eusebius Pamphili Bischofs von Cäsarea ausgewählte Schriften, I Band (Bibliothek der Kirchenväter), Kempten und München, 1913, XLVIII-LVI, apud Raffaele Farina, *L'Impero e L'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, P.A.S. Cerlag, Pontoficium Athenaeum Salesianum Zurich, 1966, p. 264.

o istorie îndelungată, legată de numele lui Aurelian. Mistica victoriei imperiale cunoaște o ereditate păgână, dezvoltată de marii panegiriști latini.

c. Izvoare grecești

Sub influența elenismului, Eusebiu va dimensiona imagini interesante de teologie politică. În partea introductivă am prezentat sintetic matricele conceptuale în care un rol important l-a jucat atât ideocrația platonice cât și pragmatismul aristotelic. Din Isocrate și Xenofont preia virtuțile regelui. După Alexandru cel Mare stoicismul devine marele elaborator de concepte politice, filosofia elenistă stabilind concepte centrale de tipul: cosmopolitism, universalism și imperialism. Meritul de a introduce un principiu dualist în tipologiile de împărății revine pentru prima dată lucrării pseudoaristotelice *Περὶ Κόσμου*. Aici se stabilește diferențierea între împărăția regelui și cea a demiurgului, acesta din urmă concentrând partea malefică. Dion Chrisostom oferă imaginea cea mai completă pentru un principe model: înțelepciune, sobrietate, hărnicie etc. Filosofia politică a lui Plutarh stabilește o serie de obligații în care cel mai important este principiul unității. Însuși regele trebuie să fie expresie a virtuții, *νομος εμψυχος*. Alte precedente conceptuale se întâlnesc la Filon sau la triada neopitagoreică Diotogenes, Stenida și Ecfanto.

d. Imperiul Roman Creștin

Începând cu Aurelian se evidențiază un paralelism în care monoteismul caracterizează imperiul monarhic. Imperiul se identifică cu pacea și civilizația. Imperiul Roman ca sinteză a tradiției romane și a ideii regalității elenice este o realitate des întâlnită în ideologia eusebiană. Identificarea lui *orbis romanus* cu *oikoumene*, Imperiul Roman ca ordine juridică internațională specifică secolului IV, Imperiu văzut ca și corp cosmic, a cărei universalitate are un caracter etico-religios, toate se regăsesc în expresiile lui Eusebiu. Din momentul în care Constantin cel Mare va opta pentru creștinism, lexicul lui Eusebiu va fi prelucrat frecvent de o serie de corespondențe de tipul: Imperiul ca *părinte*, *lex viva*, *salvator*; împăratul ca *soare*, *victor și invictus*, *liberator*, *propagator imperii*, *pius*, *felix*, formulându-se acel *clipeus virtutis*.⁷¹

4.b. Lexicul politic eusebian

Marele istoric din Cezareea a fost o persoană influentă pe lângă împăratul Constantin. Fiind martor unei perioade tulburi din istoria bisericească, Eusebiu a văzut în Constantin omul providențial, chemat să reglementeze relația nouă care se realiza între Biserică și Stat. Receptat într-o asemenea

⁷¹ Raffaele Farina, *op. cit.*, p. 269.

manieră, istoricul s-a pus cu toate mijloacele în slujba imperatorului, elogiindu-i faptele și persoana, depășind uneori echilibrul și judecata clară a istoricului. Glorificarea lui Constantin este făcută mai ales în *De vita Constantini* și *Laus Constantini* (*Tricennalia*), unde apare ca omul providențial, alesul lui Dumnezeu⁷². Totuși Eusebiu este cel care reușește să distrugă o separație violentă, antiistorică, a două domenii care artificial s-au despărțit: istoria Bisericii și istoria Imperiului. Cele două domenii se întrepătrund și dorința eusebiană este confirmată în termenii teologici de corespondență: împărat – omul lui Dumnezeu, împărăție – chip al celei cerești. Imaginea lui Eusebiu ca istoric a suferit mutații în timp: unii l-au elogiât, alții au aruncat o a treia anatemă asupra lui, după sinodul de Antiohia (325) și Niceea (787). În rândul celor care au scris împotriva lui și au ignorat creația eusebiană amintim:

- E. Gibbon 1773 – citează rar din Eusebiu (XV *Istoria*), numindu-l “episcop de curte și retor pasional”;

- J. Burckhardt 1853 – “un scriitor care lucrează cu voită ignoranță”;

- L. Duchesne 1909 – “Eusebiu este un individ prețios prin erudiția sa, prin variata activitate culturală, dar *Vita Constantini* este un elogiu funebru, un document al disimulării”.

⁷² Emilian Popescu, *Studiu introductiv* la volumul *Eusebiu de Cezareea-Scrieri*-Partea a II-a, col. P.S.B. 14, I.B.M. al B.O.R., p. 12.

La aceștia se adaugă: H. Gregoire 1930, H. A. Drake 1975 etc.⁷³

Susținătorii lui Eusebiu au apărut imediat în persoane ca: N. H. Baynes, Vittinghoff, Winkelmann, luând atitudine în fața încercărilor de discreditație a istoricului teolog, apărând autenticitatea lucrărilor și eliberând sistemul eusebian de părtinire și conținut encomiastic.

Ideologia imperială este concepută ca o organizație care are la bază credința creștină în cadrul unei stăpâniri universale, după un model ceresc. În *DVC* Eusebiu emphasizează prezența în istorie a suveranului: *popoarele Imperiului oriental erau într-o totul de acord de a-l considera pe împărat ca un noroc și care tot timpul o πας αιων – sub razele soarelui ajutase toată ființa umană*⁷⁴. Eusebiu folosește în același context de 16 ori termenul “αιων”, care este prezent încă de trei ori în documentele constantiniene cu sens adverbial. Din cele 16 repetiții 12 din ele subliniază unicitatea lui Constantin între autocrații tuturor timpurilor și continuitatea împărăției lui sub diferite forme. Constantin apare ca stăpân asupra vieții universale: ζων δυνامي⁷⁵ și anunță continuitatea ei. Eusebiu descrie apoi caracteristicile sufletului, ale lui ψυχή,

⁷³ Salvatore Calderone, *Storia e teologia in Eusebio di Cesarea*, Messina, Firenze, 1962, p.82, și în același sens Emilian Popescu, *op. cit.*, p. 26.

⁷⁴ Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin*, III, 2,1, în P.S.B. 14, traducere de Radu Alexandrescu, Edit. I.B.M. al B.O.R., 1991, p. 125.

⁷⁵ *Ibidem*, I.1.3., p. 125.

separate de cele ale oamenilor de rând: *de trei ori fericitul suflet al împăratului, sălășluind laolaltă cu însuși Dumnezeu*⁷⁶; μακαριου αιωνος, determinând legătura dintre permanența lui αιων și nemurirea sufletului și atemporalitatea existenței suveranului. Binomul αιων - ψυχή este o derivație homerică și vine foarte adesea utilizat în referințele la moarte.

Pentru Homer separația lui αιων de trup înseamnă sfârșitul vieții, în timp ce ψυχή continuă să ființeze. La αιων este alăturată ideea eternității, plecând de la discuțiile filosofice despre durata vieții zeilor, ori în acest caz era fără de sfârșit. Αιων-ul lui Constantin asigură deci durata vieții sufletului său și semnifică eternitatea, care era conexă încă din epoca arhaică cu veșnicia. Dacă se ia în considerare că Eusebiu mai introduce un adjectiv, αιωνοθαλής – veșnic în creștere, conținuturile temporale scad și astfel βασιλεια devine o permanență, nu mai moare.

Terminologia infinitudinii se amestecă cu atribute de durată, ale temporalității, mai ales când este vorba de înmormântarea imperatorului. Întregul text, de la începutul primei cărți până la a patra a *D.V.C.*, dezvoltă concepția despre suveran ca unic εξ αιωνος – sau απ αιωνος, având posibilitățile de a stabili ordine pe pământ. În *Vechiul Testament*, pentru a determina o durată în trecut și în prezent, se foloseau mai mult perifraze în locul lui αιωνος precedat de prepoziție. Astfel

⁷⁶ *Ibidem*, I.2.2., p. 126.

locuțiunea εἰς αἰῶνος ca indicator pentru spațiu și timp veșnic se găsește la Licurg, marele orator al secolului IV î.H. și în *Bibliotheca* lui Diodor Siculo totdeauna cu sens hiperbolic de eternitate. Caracteristicile acestei expresii la Eusebiu sunt sub influența Evangheliilor sinoptice. La Părinții Apostolici se întâlnesc puține exemple de εἰς αἰῶνος. Expresia o întâlnim cu o frecvență mai mare la Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, în *Dialogul cu iudeul Trifon* și în *Didahie*. Mai puțin atestată, dar cu același conținut este ἀπὸ αἰῶνος, folosită cu trei ocazii în *Evanghelia de la Luca* și în *Faptele Sfinților Apostoli*. Aceste locuțiuni, fie εἰς αἰῶνος, fie ἀπὸ αἰῶνος, delimitează caracterul unic al împărăției lui Constantin, sugerând că în βασιλεὺς se realizează planul lui Dumnezeu, Imperiul romano-creștin⁷⁷.

În 326 Constantin refuză pentru a treia oară să participe la procesiunea din *Circus maximus* închinată lui Iovis, acel *epulum Jovis*, legat de *ludi romani* și pe care Cicero le definește *ludirum epulare sacrificium*. Pentru Eusebiu se realizează o contradicție între *epulum Jovis* și timpul veșniciei creștine, încadrându-l pe Constantin în afara tradițiilor romane păgâne (mai ales după 8 noiembrie 324, după lupta de la Crisopolis împotriva lui Liciniu)⁷⁸. Împărăția lui Hristos pentru Eusebiu se

⁷⁷ Piero Piccini, *Ideologia e storia in termini del lessico politico eusebiano, in Costantini il Grande dall'antichità all'umanesimo, colloquio sul cristianesimo nel mondo antico*, tomo II, a cura di Giorgio Bonamente e Franco Fusco, Macerata, 1993, p.773.

⁷⁸ P. De Labriolle, *Cristianesimo e paganesimo alla meta del IV secolo*, în *Histoire de l'Eglise*, tomo III, August..., p. 222.

realizează în sărbătoarea celor 30 de ani de conducere. În discursul său din 335 sau 336 își mărturisește neputința de a surprinde din punct de vedere omenesc majestatea suveranului. Eusebiu insistă pe corespondențele numerice ale lui 10 și 3 (cele trei dimensiuni, lungimea, lățimea și adâncimea) pentru a sublinia veșnicia constantiniană în descendența celor trei fii⁷⁹. În acest cadru, $\alpha\omega\nu$ -ul eusebian nu are semnificația divinizării elenistice, ci reprezintă forța cosmică de la Dumnezeu, care a așezat armonie în multiplicitate și a creat universul. Toate elementele se subordonează sub aspect simbolic victoriei constantiniene: circuitul alergărilor de cai este expresia biruinței. Tema se leagă de imaginea simbolismului solar, unde concursul de caringe devine motiv al ideologiei politice romane și astfel romano-orientale.

Mitul politic al cosmocratorului, biruitor cosmic al dușmanilor lui Hristos, legitimează imperiul împotriva tiranilor reprezentați de haos și dezordine. Acum βασιλεὺς apare ca și corector al ordinii sociale.⁸⁰ La moartea lui Constantin, ca om este îmbrăcat în purpură și cu semnele autorității monarhice, dar el continuă să fie viu, în virtutea meritelor creștine⁸¹.

Creștinismul după 313 devine religie tolerată, dar acum se impune o foarte mare abilitate. Un tact

⁷⁹ Eusebiu, *op. cit.*, p. 194.

⁸⁰ P. Siniscalco, *Gli imperatori romani e il cristianesimo nel IV secolo*, în col. *Sussidi patristici 11 (Legislazione imperiale...)*, p. 91.

⁸¹ Piero Piccinini, *op. cit.*, p. 788.

diplomatic se cerea conducătorilor bisericești pentru a feri lumea de sistemele hibride degenerative și care se soluționa de cele mai multe ori cu intervenții brutale. Sinodul din 325 provoacă istoriografia la analiză serioasă. Discuția se realizează împrejurul expresiei *episcop al celor din afară*. Eusebiu spune că la primirea unor episcopi, Constantin a afirmat: *Voi sunteți episcopi întru cele dinlăuntru ale Bisericii; pe mine însă m-a așezat Dumnezeu episcop al celor aflate în afara ei* (D.V.C. IV, 12). În spiritul acestor vorbe Constantin și-a păstorit toți supușii cu multă chibzuință: *și îi îndemna din răspuțeri să meargă pe calea unei vieți cuvioase*⁸². În altă parte Eusebiu îl vede pe împărat total deosebit de ceilalți oameni, *înzestrat atât cu știința celor dumnezeiești, cât și cu a celor legate de om, dorind să-i scoată în evidență trăsăturile lui de-a dreptul divine, tainicele mistere ale vieții lui*⁸³.

Afirmațiile provenind de la Eusebiu trebuie luate însă cu precauție. Știm că era istoricul de curte și împărtășea o viziune semiariană (după ce Arie a fost excomunicat, în urma sinodului din 320-321, se refugiază la Antiohia, la Eusebiu), oferind uneori compoziții encomiastice supraîncărcate. Concepția începe să se cristalizeze în a realiza o identificare: imperatorul ca $\mu\mu\mu\sigma\varsigma$ al Logosului și imperiul ca $\epsilon\iota\kappa\omicron\nu$ -ul împărăției Tatălui. Astfel, în *De laudibus Constantini*

⁸² Eusebiu, *op. cit.*, IV.4., 24, p. 168.

⁸³ Idem, *Cuvântarea ținută cu prilejul sărbătoririi a 30 de ani de domnie ai lui Constantin*, Prolog I,3,4, P.S.B. 14, p. 191.

se anunță temele următoare: împărăția Tatălui și a Fiului ca model divin în ceruri; împărăția terestră ca reduplicare a celei cerești; împărăția terestră este însă o imagine falsă.

Sunt folosite două expresii tehnice, *εικον* și *μιμνισ* pentru a realiza un paralelism. Acesta are loc între subiecții și realitățile propuse de cei doi termeni. Astfel, *εικον* are un conținut de ființare; *μιμνισ* în schimb include conceptul de datorie în baza căruia imperatorul trebuie să reproducă în sine virtuțile imperatorului ceresc, pentru a realiza o imagine cât mai fidelă. Eusebiu dezvoltă ideea lui *μιμνισ* în capitolul II al lui *De laudibus*. După cum Hristos pregătește împărăția Tatălui, imperatorul trebuie să organizeze lumea în vederea mântuirii; după cum Hristos a învins demonii, imperatorul învinge dușmanii adevărului. Argumentația abundă în termeni teologici, lucru determinat de formația bisericească a scriitorului. Distingem între paralelismul de semnificații o serie de caractere care țin de imperiul pământesc:

- condus după principiul monarhic
- este unic și unit
- universalitatea imperiului este una geografică și numerică și se întinde pe tot pământul. Imperiul este identic cu *οικουμενη*. Extensiunea Imperiului ajunsese până în Britania și la popoarele care locuiesc în Extremul Occident, pe Ocean, la popoarele scitice, barbarii care locuiau în nord, Extremul Sudic, din

Etiopia în India, ajungând să cuprindă toate popoarele de pe glob. Eusebiu observa că *Vespasian nu a domnit peste întreg pământul, ci numai în Imperiul Roman*⁸⁴. Acest drept de universalitate se legitimează din identificarea cu împărăția cerească.

- stăpânirea este continuă până la sfârșitul lumii, când se va transforma în împărăție cerească

- creștin. Argumentele prezentate de Rafael Farina, citându-l pe Kranz, în favoarea caracterului creștin sunt:

-a) imperiul este creștin deoarece imperatorul este creștin: $\mu\mu\iota\sigma\iota\varsigma$ și $\epsilon\iota\kappa\omicron\nu$;

-b) imperiul este în sine creștin deoarece:

b1) este un singur imperiu și unicitatea confirmă creștinismul

b2) el are ca funcționare principiile lui Hristos

b3) este imaginea împărăției Tatălui

b4) se identifică cu Biserica⁸⁵.

În concluzie, raportul dintre creștinism și Imperiul roman nu este numai temporal: este unul dorit de Dumnezeu, deci providențial; însă aspectul combinației este unul de paritate. Se observă așadar o trimitere către alte două noțiuni de factură transcendentă: originea și concluzia. În noua structură eticismul Antichității se depășește. Logosul nu este numai

⁸⁴ Raffaele Farina, *op. cit.*, p. 135.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 137.

concept, ci atribut al unei autorități personalizate, în care se urmărește paralelismul intrinsec suveranului. Mărturia interioară se analizează în sens nou, astfel încât Eusebiu valorizează în sens creștin moștenirea filosofică a Antichității.

4.c. Ideea monoteistă în perioada constantiniană

Instinctul politic în contextul expansiunii creștine observând că *sângele creștinilor este sămânța pentru alții* (Tertulian), s-a orientat spre a defini, pe cât era posibil, fundamentul harismatic al puterii imperiale. Păgânismul avea un conținut sincretic de origine orientală și între acestea cel mai puternic era cultul solar (deși exista și la Roma un cult autohton pentru *Sol indiges*). Formula sincretistă ducea la o lipsă de unitate în imperiu și nu asigura o structură omogenă, nici la nivel conceptual, nici la nivel existențial. Aurelian (270-275), chiar dacă la conducere a fost numai câțiva ani, sesizând pericolul fărâmițării, a trecut la o reforma militară, financiară și administrativă. A încercat să consolideze structurile interne ale statului și din punct de vedere religios prin introducerea unui nou cult. Mai corect spus, cultul exista, dar acum a primit un caracter oarecum monist (henoteism): cultul lui Sol Invictus, făcând trimitere la Apolo, Serapid, Baal și Mithra. Ideea monoteistă sub forma unui zeu soare, unic, creator *verbul creației* devenise ideea dominantă a momentului.

Logica imperiului, în cadrul unei idei novatoare, trebuia să se adapteze pe o bază religioasă care aducea coeziune interioară. În acest mod se îndrepta conceptual către creștinism, văzut ca și o rezultantă logică a evoluțiilor pe toate nivelele până în acel moment.⁸⁶ După Dioclețian, întors la păgânismul clasic, Constantin cel Mare se atașează de cultul solar atât de îndrăgit de Constanțiu Chlor. Era prima „convertire” în preajma anului 310. O atenție deosebită trebuie îndreptată către acea perioadă din istoria romană în care apare imaginea lui Sol Invictus. Dezvoltarea cultului solar a fost mai ales în cadrul dinastiei severienilor, veniți din mijlocul credințelor siriene. În 1986 Robert Turcan făcea o comunicare către asociația *Guillaume Budé* din Lyon în care se întreba dacă Heliogabal poate fi considerat un precursor al lui Constantin cel Mare⁸⁷. Analiza urmărea rezultatul suprapunerii lumii orientale peste cea romană.

Cu un an înainte, în 1985, Rafaele Farina observa că rădăcinile epocii constantiniene sunt mai vechi, coborându-se în timp până la nivelul severilor și nu numai. Peste cultul local al lui Sol Indiges s-a suprapus acest Sol Invictus și s-au unit într-un cult solar

⁸⁶ Jean Jacques Chevallier, *op. cit.*, p. 233. E. Barker în *Political Thought* sau M. Besnier în *Histoire Romaine* consideră convertirea lui Constantin cel Mare determinată și de evoluția ideii politice în Imperiu.

⁸⁷ *Enciclopedia delle religioni*, vol. IV, *Il pensiero*, Marzorati, Milano, 1997, p. 580.

imperial⁸⁸. Cercetarea istorică marchează acest prim moment al manifestării de credință a lui Constantin la anul 310, după care urmează decisivul 312. Însă este foarte dificil a surprinde evoluția religioasă a lui Constantin înainte de 312.

Cert este că, odată declarat pentru creștinism, a progresat continuu, începând cu lupta de la Pons Milvius (28 octombrie 312) și până la botezul lui din mai 337. După informațiile lui Eusebiu și Lactanțiu, în ajunul luptei cu Maxențiu, Constantin a văzut pe cer, în timpul zilei, o cruce luminoasă cu inscripția *ἐν τούτῳ νικά* – prin acest semn vei învinge (Lactanțiu, *De mortibus persecutorum*, 48, 5). În timpul somnului, în vis, Hristos îi poruncește să însemne acea cruce pe steagurile de luptă, pe *labarum*. Acestea sunt două momente semnificative pentru evoluția faptelor, deoarece împăratul se va considera acum ca acționând în virtutea aceluia *instinctu divinitatis*.

Concluzii

Noțiunea de autoritate a fascinat și continuă să fascineze. Am încercat pe parcursul acestui studiu să identificăm conținuturile mai adânci ale acestui concept. În cadrul filosofiei precreștine l-am găsit dezvoltat pozitiv la marii gânditori: Socrate, Platon

⁸⁸ Enrico Cavolo, *I severi e il cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo*, Biblioteca di Scienze Religiose 87, Roma, 1989, p. 79.

și Aristotel, dar nu numai (intelectualismul etic la Socrate cu obligațiile unui suveran de a avea o *mărturie interioară* și o *conștiință unitară* în actul decizional; ideocrația platonică cu modelele cerești care atrag dezvoltarea umană spre Bine, Frumos și Adevăr, în care conducătorul unei comunități devine filosof-rege; sau cazul lui Aristotel, în care atât membrii unei comunități, cât și conducătorii lor sunt chemați spre actualizarea virtuții: *aretis energeia*).

Creștinismul a valorizat conceptual de autoritate, acordându-i un caracter personal în Hristos: *Mi s-a dat toată puterea în cer și pe Pământ*. Din acest moment supunerea devine condiționată de reala identificare a termenilor: Cezarul cu Cezarul și Dumnezeu cu Dumnezeu. Se pătrunde acum în dualismul conceptual specific naturii binomice umane: trup și suflet. Tertulian și Lactanțiu recomandă creștinilor supunerea numai în fața autorităților legitime. După anul 313 se trece într-o nouă etapă a creștinismului. Ieșit din catacombe, devine religie permisă în 313, prin Edictul de la Mediolanum emis de Constantin cel Mare, iar de la sfârșitul secolului IV religie oficială a Imperiului Roman.

Pătrunderea în clasele superioare ale lumii romane a provocat căutarea conținuturilor, acum teologice, ale autorității imperiale și stabilirea unor noi raporturi între conștiința civică și cea creștină a omenirii. Eusebiu de Cezareea avea să încarce din punct de vedere doctrinar imaginea suveranului de așa manieră încât să realizeze

corespondențe de genul: imperiu – *eikona* împărăției lui Dumnezeu, împărat – *mimesis*, delegându-i sarcini care derivă dintr-o serie de corespondențe intrinseci în baza caracterului de *om providențial*. Evoluția raporturilor dintre stat și biserică în perioada constantiniană este marcată de aceste concepții.

Pe de altă parte restricționările aduse lumii păgâne, iudaismului și ereticilor, care acum deveneau o problemă politică, vor contura dimensiunile unei guvernări în care actul decizional va avea o instrumentalizare religioasă. Eusebiu va fi sensibil la astfel de viziuni și va dezvolta, folosindu-se atât de conceptele elenismului antic, cât și de tradiția creștină formată până în acel moment, o teologie politică specifică.⁸⁹ Componentele unei astfel de teologii nu merg unilateral spre elogiarea gratuită a imaginii suveranului; credința primară va demonstra verticalitatea unor oameni de seamă ai secolului, oameni care au acceptat mai bine să fie persecutați decât să sacrifice adevărul în fața compromisului politic: Atanasie cel Mare, Chiril al Alexandriei, Sfântul Vasile cel Mare⁹⁰, Sfântul Grigorie de Nazianz⁹¹ și mulți alții.

⁸⁹ În viziunea lui Rafaelle Farina, Eusebiu de Cezareea este cel care concepe prima teologie politică a creștinismului.

⁹⁰ Sfântul Grigorie de Nazianz consemnează disputa dintre Sfântul Vasile cel Mare și prefectul Modest, în cadrul căreia episcopul din Cezareea demonstrează o verticalitate teologică impresionantă: „*Modest:-Nimeni până acum nu mi-a vorbit astfel și cu atâta libertate!... Sf. Vasile -Pentru că până acum nu ai mai întâlnit un episcop, pentru că el ți-ar fi vorbit în aceeași termeni dacă ar fi avut aceeași cauză de apărare.*”

⁹¹ Συγκρισς- sau metoda antitezei gregoriene în fața binomului politic Constanțiu-Julian.

Secolul IV este important prin dimensionarea teologică a *autorității*, precizând cu fermitate originea transcendentă a puterii. Însă compusul mistic a cunoscut și variante păgâne, rezultând în istorie tiraniile și totalitarismele. El a îmbrăcat fie forma contractualismului, fie forma laicismului (specific secolului iluminist și modernismului). Cert este că astăzi autoritatea se află în criză. Ea încearcă astăzi o justificare morală și se dorește legitimă nu ca plecând din voința lui Dumnezeu, ci din aceea a poporului, proclamându-se ca expresie a lui, sau se dorește a fi, într-un mod mai simplu, justificată de eficiența tehnico-organizativă.⁹² Rapiditatea transformărilor culturale încetează, sau în unele sectoare blochează experiența valorilor. În actuala situație este recunoscut ca un fapt istoric pozitiv acea încercare de a orienta conținuturile autorității prin credință și de a recupera sensurile ei transcendente.

⁹² *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale, diretto da Leandro Rossi e Ambrogio Valsechi*, Edit. Paoline, Roma, 1974, p. 60.

Grațian și Teodosie în contextul prefacerilor politico-bisericești la sfârșitul secolului IV¹

-Imperator intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam-

Dal 378 al 381, gli atti e le leggi di Graziano e di Teodosio permisero alla Chiesa di eliminare quasi completamente il pericolo ariano; venero convocati i concili, espulsi i vescovi condannati, sottratti agli eretici gli edifici di culto. Merce l'efficace appoggio degli imperatori, il Cattolicesimo trionfò dovunque; l'unione della Chiesa e dello Stato fu intima e senza ombre. A Costantinopoli, Teodosio, e in perfetto accordo con il vescovo Nettario, che egli stesso ha designato alla scelta del concilio del 381, e con i principali vescovi orientali che la legge del 19 luglio 381 ha espressamente indicati comme rappresentanti e garanti dell'ortodossia ufficiale. A Milano, Graziano, il quale aveva dapprima praticato la stessa politica di neutralità religiosa di suo padre Valentiniano I, entra in stretti rapporti con il vescovo Ambrogio; nel 381 egli lascia definitivamente la Gallia per dimorare presso il suo amico e subirne d'or innanzi docilmente l'influenza. In questo studio cerchiamo di mostrare i nuovi rapporti tra Chiesa e Stato in condizioni in qualli troviamo una tendenza politica di sottomesione la Chiesa. Sant'Ambrogio ha enunciato chiaramente il principio dell'autonomia ecclesiastica: „Imperator intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam”.

¹ *Grațian și Teodosie în contextul prefacerilor politico-bisericești la sfârșitul secolului IV (Imperator intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam)”, publicat în revista Facultății de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia, Altarul Reîntregirii, Anul X, nr. 1, ianuarie-iulie, 2005, pp. 190-209.*

Sfârșitul secolului patru marchează o nouă relație între puterea civilă și cea bisericească. În contextul evoluției ideii de creștinătate, precum și odată cu pătrunderea ei în spațiile lumii imperiale și ale aristocrației, se impunea cu necesitate precizarea conținuturilor termenului de autoritate. Utilizat de ambele sisteme termenul, după îndelungi convulsii, va delimita spații specifice de competență. Imperiul romano-bizantin va prelucra conceptul de autoritate atât în manifest păgân, până în 313, cât și în conținut creștin. Baza teologică a mentalului bizantin va fi formula biblică: "Eu sunt Calea, *Adevărul* și Viața", înțelegând aici personalismul, dar și obligația imperatorului de a avea o raportare interioară la Adevăr (ca și conținut esențial al autorității).

Cu celebrul "Dați Cezarului cele ale Cezarului, și Lui Dumnezeu cele ale Lui Dumnezeu" (Mt.22,21) și cu răspunsul dat lui Pilat că "Împărăția Mea nu este din lumea aceasta" (In.18,36), se trasa o linie de demarcație între religie și politică. Primii creștini au fost persecutați refuzând să sacrifice zeilor statului. Principiul separării între politică și religie introducea o stare de tensiune care va sta la baza formării statului modern.² Perioada constantiniană inaugurează un model de conviețuire în care se realizează o simbioză: instrumentalizările politice ale religiei vor fi una cu

² Jean Paul Willaime, *Il contributo del cristianesimo alla modernita politica*, în vol. *Enciclopédie des Religions*, Paris, Bayard Editions, 1997, trad. it. *La Religione*, Torino, U.T.E.T., 2001, vol. V, p. 555.

instrumentalizările religioase ale politicii. Sfârșitul secolului V va fi martor la formula lui Ghelasiu I (492-496) conform căreia există două spade care conduc lumea, aceea a clerului și alta a regelui. Afirmatia concretiza o tensiune interioară a raportului Biserică-Stat. Imperiul romano-bizantin va căuta o soluție prin celebrasimfonie bizantină, în timp ce Roma va fi martora unui lung conflict care va traversa întregul Ev-Mediu. Secolul IV este martorul unor mutații conceptuale în sensul în care se cerea cu imperativitate identificarea unui echilibru între cele două spații de manifestare a autorității. Orice dezechilibru la acest nivel se resimțea dureros de către creștinătate, parcurgând momente de intimidări, persecuții, marginalizări. La sfârșitul sec. IV se întrevedea o nouă configurație a Imperiului. În urma dezastrului lui Valens de la Adrianopol, împăratul Grațian al Occidentului (367-383) numește ca August în 19 ianuarie 379 pe Teodosie, cu misiunea de a administra provinciile orientale ale Imperiului.

1.a. Politica bisericească a lui Grațian

Grațian (367-383), fiul lui Valentinian I, cunoștea problemele statale, guvernând alături de tatăl său. Din 375 rămâne singur în fruntea statului apusean. Format de retorul și poetul Auxențiu, tânărul împărat a fost angajat de la o vârstă foarte fragedă în marile dispute politice, având în vedere pe de o parte amenințarea barbarilor, iar pe de alta problemele interne ale statului.

Își începe domnia sub auspiciile îngăduinței: declară amnistie generală în cazul celor ce se făceau vinovați de delikte ușoare, interzice tortura și umanizează legislația, cum vom vedea, pe fondul strânsei legături dintre el și episcopul Ambrozie al Milanului. În ceea ce privește politica religioasă s-a orientat către susținerea creștinismului niceean printr-o serie de decizii: a rechemat pe episcopii aflați în exil, a înlăturat prezența elementului eretic din peisajul religios³. Hotărăște în același timp ca locașurile de rugăciune, respectiv bisericile, să fie retrocedate creștinilor: *Astfel a promulgat o lege prin care porunea ca toți păstorii de suflete duși în exil să se reîntoarcă și să fie redați turmelor lor (credincioșilor). Totodată să fie date înapoi dumnezeieștile case (bisericele) celor care vor alege comuniunea cu Damasus*⁴.

La începutul conducerii sub Grațian are loc un moment de o mare însemnătate simbolică: imperatorul renunță la titlul de *pontifex maximus*. Din acest moment Grațian va fi pentru Ambrozie „împărat creștin”. Era o lovitură puternică dată păgânismului muribund, care fusese religie a statului. Mai mult, îndepărtarea statuii

³ Socrate Scolasticul, *Istoria Bisericească, cartea V*, trad. de Iosif Gheorghian, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1899, p. 247. Același Socrate prezintă lista celor mai importante centre bisericești cu întâistătătorii lor: „Damas, care urmasa lui Liberiu, conducea atunci biserica din Roma. Ciril se afla încă pe scaunul bisericii din Ierusalim. Biserica de Antiohia era dezbinată în trei partide. Arienii aveau episcop pe Dorotei, care urmasa pe Euzeiul...”.

⁴ Teodoret al Cirului, *Istoria Bisericească V,2*, în col. P.S.B. 44, trad. de Pr. Prof. Vasile Sibiescu, București, Editura I.B.M. al B.O.R., 1995, p. 199.

zeiței Victoria din aula Senatului va provoca reacția dură a clasei aristocratice. Puțini ani mai târziu, sub presiunile aceleiași formațiuni senatoriale, Valentinian II va decide reinstalarea statuii în Senat. Reacția lui Ambrozie în fața imperatorului va fi dură: *toți oamenii care viețuiesc în Imperiu sub legea romană vă slujesc vouă împăraților, care sunteți domnii pământului. Dar trebuie să slujiți și lui Dumnezeu Aotputernic și sfintei credințe. Într-adevăr, nu este o altă cale pentru bunăstarea statului decât să-l cinstim toți în adevăr pe Dumnezeu, care este Dumnezeul creștinilor, de care totul este condus*⁵.

Un alt gest al anului 382 constă în retragerea imunităților tradiționale specifice vestalelor și preoților asociați cultului, precum și confiscarea tuturor bunurilor lor⁶. Toate aceste elemente au contribuit la receptarea lui Grazian în cadrul lumii păgâne ca fiind un persecutor, atentând la libertatea credinței și a cultului. În fapt era vorba de o delimitare clară a politicii statale de păgânism. În acest mod demnitatea imperială, cât și cea senatorială, erau eliberate de orice contact oficial cu religia antică. Împăratul renunță la titlul de pontifex maximus

⁵ Idem, *Scrisoarea* 17,1, cf. Hugo Rahner, *Kirche und Staat im fruhen christentum*, Munchen, Kosel-Verlag, 1961, trad. it. *Chiesa e strutturapolica nel cristianesimo primitivo*, Milano, Edit. Jaca- Book, 1970, p. 87.

⁶ P. Siniscalco, *Gli imperatori romani e il crisrianesimo nel IV secolo*, în col. *Sussidi patristici* 11 (*Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*- Jean Gaudement, P. Siniscalco, G.L. Falchi), Istituto Patristico Augustinianum, Roma, 2000, p. 111.

care, de la originea sistemului imperial, era asimilat oricăruia August. După Constantin, principii creștini au continuat să se reinvestească și cu o demnitate păgână, acest dualism fiind distrus de Grațian prin intermediul unui gest de laicizare a purperei.

În paralel cu desfășurarea acestei politici eclesiastice, se contura un pericol din Britania: Maxim se proclamase împărat și traversa Gallia în fruntea unei oștiri. Grațian, părăsit de o parte din trupe, este luat prizonier de *magister equitum*, Androgațiu, și asasinat. Avea vârsta de 24 de ani. Lui Grațian îi revine meritul de a rupe definitive cu tradiția divină și religioasă existentă până în acel moment, inaugurând credința niceeană ca unic fundament de existență statală.⁷

1.b. Teoria ambroziană privind raportul competențelor: Stat-Biserică

În cadrul disputelor de la sfârșitul secolului IV un mare rol l-a jucat episcopul Ambrozie al Milanului. El a dus o luptă sistematică împotriva ultimelor resurse ariene din zonă, care erau încă susținute de Iustina, mama împăratului Valentinian II. Împotriva lor s-a ridicat cu două tratate dedicate lui Grațian. Este interesantă relația dintre Ambrozie și Grațian, acesta din urmă făcând deseori apel la realismul

⁷ G. Bardy e G.R.Palanque, *La vittoria dell'ortodossia*, în *Histoire de L'Eglise* III (coord. Fliche August- Martin Victor), Paris, 1936, trad. it. *Storia della Chiesa*, Torino, Edit. SAIE, 1961, p. 353.

episcopului. A crescut în ochii suveranului și pentru faptul că, înainte de a deveni ierarh al Bisericii apusene, în baza caracterului onest și a studiilor de drept, ajunsese, în 373, *consularis Liguriae et Aemiliae*, cu reședința la Mediolanum⁸. Influența politică a lui Ambrozie se face simțită când, după moartea împăratului Valentinian I, în 375, conducerea Imperiului rămânea în mâna celor doi fii, încă aflați la cârsta copilăriei: Grațian (375-383) și Valentinian II (375-392). Pericolul arian, cum am arătat, susținut de Iustina, împărăteasa mamă, începe să prindă din ce în ce mai mult o trăsătură politică (la compoziția politică a lumii ariene contribuiau și goții). Problema era aceea că formula de credință ariană nu avea o determinantă divină care să legitimeze opoziția în fața unor împărați autarhici, care de cele mai multe ori se făceau expresia imoralității și degenerării umane. De aceea se suplineau oricărui sistem, adaptându-se tuturor condițiilor. Era des întâlnită formula că imperatorul este *episcopul episcopilor*⁹, expresie care concentra concepția ariană a servilismului. Ambrozie face observația nouă pentru timpul său, că arianismul goților germanici era numai *căruța* cu care au intrat în Imperiu: *după cum un timp carul era patria lor, astfel acum Biserica este carul lor. Și oriunde apare*

⁸ Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. 3, București, Edit. I.B.M. al B.O.R., 1998, p. 152.

⁹ Expresia “episop al episcopilor” este total diferită de “episcop al celor din afară” specifică epocii constantiniene (Eusebiu, *DVC*, IV.4.24.).

acea doamnă [împărăteasa Iustina], acolo se ivește cu întreaga ei hoardă (Epistola 20, 12) (PL, 16, 997, C).

Erau câteva previziuni, deoarece statele ariano-germanice și destinul lor în Imperiu aveau să demonstreze pericolul identificării între credință și politică. În acel moment zelul pus pentru libertatea credinței era asimilat cu un act politic în fața căruia tinerii împărați își manifestau aprecierile. În scrisorile transmise către conducătorul Imperiului, formula de adresare o găsim în termenii de *Sfânt, Sfințite*, făcându-se în acest fel trimitere la identificarea amintită. Ambrozie dovedește că știe să apere Biserica în fața puterii statale, în fața presiunilor de a ceda o biserică *extra muros*, iar mai târziu una din interiorul orașului pentru cultul arian. În primăvara anului 385 împăratul cere o biserică. Ambrozie este chemat la Curtea imperială, unde se discută în termeni contradictorii. În final, în urma argumentației episcopului și cu susținerea poporului, împăratul renunță. În spatele manifestărilor ariene se aflau Iustina și păgânul Bauton. Această camarilă eretică adoptă o altă tactică.

În 23 ianuarie 386 s-a promulgat o lege care a conferit libertate de cult tuturor adepților formulei de la Rimini, sub pretext că a mai fost reconfirmată și în sinodul de la Constantinopol din 360. Cine nu dădea ascultare hotărârii, era pasibil de pedeapsa cu moartea. Autorii legii nu urmăreau o aplicare riguroasă, ci

numai intimidarea episcopului de Mediolanum¹⁰. În fața amenințării, se închină împreună cu poporul în *basilica portiana*. Asediul nu se desfășura într-o formă violentă, ci numai ca intimidare. După câteva săptămâni se renunță la ideea de a forța intrarea în biserică, dar se cerea un alt locaș: biserica nouă.

Pentru a nu da naștere unui război civil, împăratul renunță la cereri. Într-o predică dramatică din acele zile ale asediului, Ambrozie zicea: *și eu am armele mele, dar în numele lui Hristos. Și eu pot să îmi dau trupul la moarte. Chiar și noi avem propria noastră tiranie: tirania unui episcop constă în a fi slab, pentru că stă scris când sunt slab atunci sunt tare*¹¹. Imediat după legea din ianuarie 386, Ambrozie convoacă un sinod local format din toți episcopii sufragani, pentru a stabili viitorul mod de a acționa. În cadrul adunării s-a elaborat o scrisoare către imperator, caracterizată ca fiind cea mai strălucitoare dintre scrierile politice bisericești. Autorul poate fi chiar Ambrozie, deoarece se recunoaște limpezimea gândirii și curajul expunerii, întreg textul purtând amprenta puternicei personalități a episcopului. Nu în palat se rezolvă problemele bisericești, ci numai în biserică – este ideea scrisorii, acuzându-l apoi pe un ton sarcastic pe adversarul său Auxențiu. În cele din urmă alcătuiește portretul unui imperator ideal: *imperatorul este în Biserică, nu este*

¹⁰ J.R.Palanque, *Catttolicismo religione di Stato III*, în *Histoire de L'Eglise...*, p. 628.

¹¹ Ambrozie al Milanului, *Epistola* 20, 23, în Hugo Rahner, *op.cit.*, p. 83.

deasupra ei. Un bun împărat încearcă să ajute Biserica, nu să o distrugă. Ambrozie rămâne învingător și împreună cu el întreaga Biserică. Arianismul politic este definitiv învins. Comentând textul biblic Dați Cezarului ceea ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ceea ce este al lui Dumnezeu, spune că: Biserica este a lui Dumnezeu și templul lui Dumnezeu nu poate să fie dreptul Cezarului”(Scrisoarea 20)¹².

Ambrozie stabilește criteriile judecății unui episcop: *când ai auzit, preamărite împărate, că mirenii au judecat pe un episcop în materie de credință ?, precizând că dreptul acesta este rezervat organismelor eclesiastice: cu ajutorul lui Dumnezeu, tatăl tău, bărbat ajuns la vârsta maturității, zicea: nu este dreptul meu să-i judec pe episcopi*¹³.

Schimbările politice și noua atitudine față de Biserică au atras și modificări de opinie din categoria episcopilor servili. Arienii înfocați deveniseră apărătorii credinței niceene. Astfel, comunitățile ariene erau persecutate chiar de proprii lor episcopi.

Un alt episod ilustrativ constă în răspunsul trimis de secta donatiștilor către Constanțiu, care încerca să-i nimicească: *Ce amestec are împăratul în Biserică ?*. Pe de altă parte, la antipodul acestei atitudini frontale,

¹² *Ibidem*, p. 85.

¹³ Idem, Scrisoarea 21, *Episcopul Ambrozie către Prea Blândul Împărat și Prea Fericitul August Valentinian*, în col. PSB 53, traducere, note și comentarii de Pr. Prof. Ene Braniște, Prof. David Popescu, lect. Dr. Dan Negrescu, București, Edit. IBM al BOR, 1994, p. 114.

găsim răspunsul lui Optat de Mileve, obiectând că secta donatistă nu se supune unei ordini publice și nu acceptă învățătura apostolică, încheind astfel: *într-adevăr, nu este statul în Biserică, ci Biserica în stat, adică ea este în interiorul Imperiului roman în care există și sfințitul cler ... de aceea Pavel ne îndeamnă la rugăciune pentru conducători chiar dacă suveranul trăiește într-un chip păgân*¹⁴.

Sfântul Ambrozie sesizează că este momentul de a elibera Biserica de amestecul Imperiului în problemele ei. Imperatorul stă deasupra legii, dar este supus lui Dumnezeu, el se obligă către respectarea drepturilor personale ale supușilor, a demnității lor, a conștiințelor lor. Mai târziu această idee va lua o turnură specială pentru Biserica occidentală. Problema a apărut din momentul suprapunerii a două idei, care luate separate nu conduc la o concluzie așa de periculoasă. Este vorba de autoritatea episcopală, pe de o parte, care are izvorul în autoritatea lui Hristos ca împărat al tuturor, fără însă a se mai calcula și precizarea următoare, că *împărăția mea nu este din lumea aceasta*. În cel de-al doilea rând întâlnim manifestul puterii papale ca instituție, de a supune pe conducătorii popoarelor sub sceptrul Apostolului Petru. Asistăm la deturnarea autorității eclesiastice într-o formă politizată, ceea ce a dat naștere la numeroase războaie, ori autoritatea bisericească nu poate fi politizată. Curia romană a

¹⁴ Hugo Rahner, *op. cit.*, p. 76.

mers începând cu înființarea patrimoniului *Sancti Petri* pe ideea înființării unui stat a cărui politică să fie creștinismul occidental. Sf. Ambrozie a făcut numai o delimitare absolut necesară timpului istoric al secolului IV.

După episcopul Liberiu, în scaunul roman a fost instalat Damasus, o fire energică, curajoasă. În paralel cu alegerea lui, o parte a ierarhiei l-a hirotonit ilegal, fără acordul majorității, la biserica Sicinius, pe intrusul Ursin, diacon al Marii Biserici. Alegerea a provocat tulburări și în rândul populației, fiind necesară intervenția guvernatorului cetății. Atât clericii implicați, cât și laicii au fost pedepsiți.¹⁵ Momentul descris nu rămâne fără urmări, Ambrozie prezentând în detaliu, într-o altă scrisoare, limitele autorității imperiale.

2. Teodosie cel Mare: evoluția politică

În momentul în care Teodosie preia conducerea părții răsăritene a Imperiului, problema raportului Stat-Biserică apare din nou, respectiv raportul dintre politica bisericească a statului și atitudinea politică a Bisericii. Sub Teodosie se finaliza lucrarea începută de Constantin, dar acum Biserica devenise mai matură, mai precaută. Atitudinea de precauție a corpului ecclesiastic dădea naștere următoarei întrebări: care

¹⁵ Socrate Scolasticul, *op. cit.*, p. 23.

sunt limitele întâlnirii între Stat și Biserică? Până unde poate merge autoritatea împăratului? Teodosie este ultima mare apariție imperială care își începe guvernarea cu puțin timp înainte de sfârșitul secolului IV, reprezentând culmea parcursului istoric început de Constantin. Este proclamat ca August pentru Orient de Grațian, în ianuarie 379. De origine spaniolă și credință niceeană, primește misiunea de a administra provinciile imperiale ale Orientului, precum și diocesezele Dacia și Macedonia¹⁶.

O componentă a politicii sale imperiale a fost determinată de presiunile goților. În drumul său de la Sirmium la Thessalonik reușește să le câștige bunăvoința. În 379 trupele lui din Moesia și Thracia obțin o importantă victorie împotriva populației gotice, provocând o presiune tot mai accentuată asupra alanilor și hunilor. Mai târziu, goții cer pacea și se integrează în Imperiu ca *foederati*, primind pământuri între Dunăre și Balcani. Pacea încheiată în 382 cu barbarii nu a fost de lungă durată, apărând noi tensiuni.

Victoria din 386 va contribui mult la ridicarea prestigiului romanilor în fața migratorilor, construindu-se în amintirea acestei lupte o columnă în cartierul Taurus din Constantinopol. După asasinarea lui Grațian în Occident, în noua conjunctură politică, Teodosie se

¹⁶ Emanoil Băbuș, *Bizanțul- Istorie și Spiritualitate*, București, Edit. Sophia, 2003, p. 53.

vede nevoit în a-l recunoaște pe Maxim ca și conducător al regiunilor de peste Alpi (Valentinian II stăpânea Italia și Africa). În această situație un rol important l-au jucat preferințele religioase ale unor membri din familia imperială a Apusului. Orientarea ariană a Iustinei a provocat reacția lui Maxim, care trece în Italia. Familia se refugiază la Thessaloniki, căutând sprijin la Teodosie. Are lor căsătoria lui Teodosie cu sora lui Valentinian II, familie în care va apărea mai târziu Galla Placidia. După înfrângerea lui Maxim, Valentinian este reinstalat. Eugeniu, succesorul la scaunul imperial, este înfrânt de armata Orientului, moment în care Teodosie devine unicul împărat în Imperiu¹⁷.

*2.a. Politica religioasă teodosiană: autoritatea
imperatorului între Occident și Orient*

În materie de politică bisericească, Teodosie a susținut credința creștină în forma einică. La venirea lui în Constantinopol episcop era arianul Demophilus, pe când Eunoniu, conducătorul partidei extremiste, era la Chalcedon. După moartea Sf. Vasile, este chemat de popor la funcția de episcop de Constantinopol, în 379, Sf. Grigorie de Nazianz. Aici va duce o luptă împotriva anomeilor și pnevmatomahilor. În 378 Grațian interzisese adunările ereticilor, interzicându-le conducătorilor acestora calitatea de clerici. La 28 februarie 380 Teodosie I emite la Thessalonik un edict

¹⁷ *Ibidem*, p. 55.

elaborat fără consultarea episcopilor. În el preciza condițiile pe care un cetățean al Imperiului trebuia să le îndeplinească pentru a fi membru al Bisericii Universale. Un an mai târziu, la 10 ianuarie 381, un al doilea edict menționa că religia creștină adevărată este cea niceeană, iar cei care nu se supuneau erau scoși în afara legii. În același timp, pentru a liniști spiritele tulburate de noua învățătură a macedonenilor pnevmatomași, a dispus convocarea celui de-al doilea sinod ecumenic, întrunit în 381 la Constantinopol.

După afirmațiile Sf. Ambrozie, împăratul Teodosie *s-a ocupat mai mult de situația Bisericii decât de problemele statului și ale sale*¹⁸. Prin venirea lui Teodosie la conducerea Imperiului, se inaugurează domniile împăraților creștini autentici. Persoana lui este disputată în jurul atitudinii față de Biserică, respectiv ca autor al celebrelor Edicte de la Thessalonik (28 februarie 380 și 10 ianuarie 381) și apărător al credinței niceene în cadrul sinodului II ecumenic (381, Constantinopol).

Textul mărturisirii de credință se găsește în codicele theodosian, o colecție de legi politico-bisericești reunite în timpul domniei lui Teodosie II. Ideea care se desprinde din analiza codexului îl prezintă pe împărat în aceiași termeni identificați în perioada constantiniană: secțiunea a 16-a a codexului enunță un principiu foarte important pentru a înțelege

¹⁸ Nicolae Bănescu, *Istoria Imperiului Bizantin*, București, Anastasia, p. 206.

motivele intervenției imperatorului în chestiuni eclesiastice: binele Imperiului depinde de religie și de strânsa legătură între una și alta. În acest mod două lucruri se întrepătrundeau și fiecare din ele creștea pe cealaltă. Astfel adevărata religie se arată funcțională în garantarea justiției și la rândul său statul este garantul religiei și al dreptății. Atât Teodosie I cât și Teodosie II reiau și împlinesc modelul constantinian. Imperatorul este un mediator, tema lui *mimesis*, un mijlocitor între Dumnezeu și oameni care a primit de la Dumnezeu calitatea de a conduce pentru a face inviolabilă armonia între cele două moduri de viață, adică viața religioasă a poporului și bunăstarea lui temporală¹⁹.

Pentru a evita orice controversă legată de apartenența religioasă a împăratului, au loc câteva evenimente: pe lângă Edictele de la Thessaloniki și protejarea credinței niceene la sinodul II ecumenic, Teodosie schimbă și pe episcopii arieni, înlocuindu-l de exemplu pe Demophilos al Constantinopolului cu Sf. Grigore de Nazianz.²⁰ Textul edictului de la Thessalonik este următorul:

*Împărații Grațian, Valentinian și Teodosie
către poporul orașului Constantinopol:*

*„Voim ca toate poparele pe care le conduce cu
moderația Clemența noastră, să trăiască în aceeași*

¹⁹ Lucio de Giovanni, *Chiesa e stato nel Codice Theodosiano, Saggio sul libro XVI*, Napoli, Tempi Moderni Edizioni, 1980, p. 21.

²⁰ Henri Irenee-Marou, *Biserica în antichitatea târzie*, 303-604, traducere de Roxana Mareș, București, Teora, 1999, p. 59.

religie pe care o declară Sf. Apostol Petru că este religia romanilor, răspândită până acum chiar de el și pe care și episcopul Petru al Alexandriei, om de o sfințenie apostolică, declară că o urmează. Astfel că noi credem în rânduiala apostolică și în doctrina evanghelică într-o singură divinitate, a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, de egală măreție și Sfântă Treime. Celor care respectă această lege, poruncim să li se atribuie numele de creștini drept-credincioși. Iar ceilalți care, nesocotiți și smintiți, gândesc să susțină infamia dogmei eretice, trebuie să fie pedepsiți întâi cu pedeapsa divină și apoi chiar din dispoziția noastră, așa cum dispunem din hotărâre cerească.

Dat la 28 februarie la Thessalonik, fiind consuli împărații Grațian pentru a cincea oară și Teodosie.”²¹

Teologia occidentală a văzut în acest document faza finală a cezaro-papismului, în care Biserica se încredința (cum reiese și din scrisoarea sinodală a sinodului II ecumenic adresată lui Teodosie) voinței imperiale. Însă Orientul începea să se îndepărteze de Occident. Gândirea Părinților realiza identificarea dintre Imperiu și împărăția cerească, *oikumene* și împăratul mijlocitor către Dumnezeu. Abuzurile erau corectate de apelul la formula ambroziană că împăratul este în Biserică și nu deasupra ei. În contrast cu semnificațiile orientale ale exercitării autorității imperiale, Occidentul, cum am văzut, începea să pună bazele unei gândiri politizate.

²¹ Casiodor, *Istoria Bisericească Tripartită*, în col. P.S.B. 75, traducere de Liana și Anca Manolache, introducere și note Pr. Prof. Dr. Ștefan Alexe, București, Edit. I.B.M. al B.O.R., 1998, p. 344.

Textul Edictului aduce în discuție existența centrelor istorice apostolice: Roma și Sf. Apostol Petru, respective Alexandria și episcopul Petru. Canonul III de la sinodul II ecumenic va ridica orașul Constantinopol, Noua Romă, pe locul doi în ordinea întâietăților interpatriarhale.

Deși termenii Edictelor erau foarte categorici, Teodosie a încercat și *calea prietenească*, în urma căreia să se refacă unitatea credinței. Este ilustrativ episodul relatat de Cassiodor în care împăratul îi propune episcopului arian Demophilos să revină la credința niceeană.²² Tentativa de împăcare a eșuat și resturile ariene s-au refugiat în afara cetății. Celelalte grupări eretice au fost condamnate prin canoanele elaborate la sinodul II.

2.b. Politologie harismatică și μῦσις: profetism occidental-viziune orientală

Un caz special petrecut la Thessalonik, oraș în care au fost masacrați aproximativ 7000 de oameni²³. Motivul fusese o răscoală a localnicilor, provocați și de conducătorii orașului. După eveniment, împăratul face o călătorie la Mediolanum, la biserica lui Ambrozie. Întâlnirea dintre cei doi este ilustrativă în precizarea raporturilor dintre un împărat penitent și episcopul muștrător. Atitudinile sunt simbolice. La intrarea în

²² *Ibidem*, p. 346.

²³ J.R. Palanque, *op. cit.*, p. 633.

biserică Ambrozie îl întâmpină muștrător, după care face câteva precizări pe marginea calității de împărat și a necesității pocăinței: *Nu-ți dai seama împărate de mărimea măcelului...puterea imperială poate nu te lasă să recunoști păcatul, căci autoritatea supremă întrece judecata. O, împărate, tu stăpânești peste doi de aceeași fire cu tine și încă peste cei împreună robi ai lui Dumnezeu, dar Unul singur este Stăpânul și împăratul tuturor și Creatorul a toate.*²⁴ Gestul lui Teodosie este expresia orientală a poziției împăratului în Biserică. Ambrozie spune: *căci ești principele unor oameni cu care ești egal, împărate, și slujitor împreună cu ei ... retrage-te, retrage-te, ca să nu adaugi un nou păcat la cele dinainte*²⁵; *purpura îi face pe împărați, iar nu pe preoți*²⁶. Mai mult împăratului i-a fost fixat un loc în Biserică cu restul poporului, Ambrozie considerând că prezența imperatorului în Sfântul Altar ar fi ca urmare a disciplinei corpului episcopal: *Teodosie aprobă acest înțelept regulament al lui Ambrozie și am știut că de atunci el a fost observat cu religiozitate (strictețe n.n.) de împărații următori*²⁷. Imaginea împăratului penitent va alimenta puternic gândirea politică a Romei, încercând să-l substituie pe papă imperatorului, ca acesta din urmă să trăiască într-o politologie

²⁴ Teodoret al Cirului, *op. cit.*, p. 221.

²⁵ Casiodor, *op.cit.*, p. 368.

²⁶ *Ibidem*, p. 369.

²⁷ Sozomen, *Istoria bisericească*, trad. de Iosif Gheorghian, București, Tipografia cărților bisericesci, 1899, p. 306.

„harismatică”. Cazul lui Teodosie se constituie pentru occidentali ca o precedentă a cezaro-papismului, însă gândirea orientală stabilea un loc clar imperatorului, era un *mimesis*.

2.c. Proscrierea păgânismului

Pe de altă parte Roma întreținea un păgânism încă activ. Relația dintre Imperiu și religia creștină nu era caracterizată de aceleași condiții care descriau relația dintre religiile păgâne și cetățile antice. La Roma, ca și în Grecia, religia era una a cetății, iar cetatea avea proprii zei, propriul panteon. Dacă se dorea identificarea unui element unitar, cel puțin în viziunea imperială, acesta era presupus de cultul împăratului. În acest punct intervine diferențierea. Creștinismul nu era o religie a unei cetăți, sau a unui stat. Privit din acest punct de vedere apare caracterul universal al noii religii. Deși popoarele sunt diferite între ele, totuși elementul comun care le manifestă într-o identitate spirituală, stă în mărturisirea aceleiași credințe. Dumnezeu mărturisit în creștinism este Unul, deasupra tuturor oamenilor, regilor și împăraților. Într-un asemenea context omenirea este revendicată ontologic de dumnezeire. Dacă această recuperare ontologică a omenirii este obturată de elemente politice păgâne, care îl obligă pe creștin la o redirectionare a ontosului, apare conflictul care a stat ca motivație persecuțiilor. În acest sens cultul împăratului este o încercare de a

confisca legătura creștinului cu Creatorul. Noua situație făcea obiectul unei incomprehensiuni reciproce atât din partea Imperiului cât și din partea creștinilor. Această incomprehensiune se traduce după cum am văzut prin mai bine de două secole de persecuții, de la Nero, la Dioclețian și Liciniu.

La începutul sec. IV păgânismul era puternic și constituia fondul religiei romane ancestrale. Va rămâne activ, însă într-o formă mai diminuată, chiar pe parcursul următoarelor secole. Se regăsea în toate domeniile societății sub diferite forme și încerca să răspundă în același timp aspirațiilor omenirii: spiritul de tradiție pentru o parte a aristocrației; prezență în viața cotidiană prin cult și sărbători pentru o parte a populației de la orașe; tradiționalism și ritualism garantând fertilitatea pământului și fecunditatea animalelor domestice pentru lumea de la sate. Prezența în formele cele mai intime ale vieții făcea imposibilă dispariția lui bruscă. Condamnarea de asemenea era dificilă. Această situație a provocat legislația imperială (de la Constantin la Teodosie) la o abordare matură, precaută, precum și la definirea unor strategii specifice. Astfel de caractere sunt întâlnite ca și subcurente în legislația constantiniană.

Față de păgânism Constantin a luat decizii în două direcții: în primul rând condamnarea haruspicilor și a magiei (activități bine cotate politic până la vremea respectivă), iar în cel de al doilea rând a restrâns în

mod simțitor prezența celorlalte elemente păgâne în toate sectoarele vieții domestice și publice prin elaborarea de legi cu caracter punitiv. În 318 și 320 interzice magia și haruspiciile, urmând ca după 330 să condamne neoplatonismul și să închidă templele scandaloase ale Siriei.

Pentru prezentarea documentară în ceea ce privește atitudinea statului constantinian față de păgânism, dispunem de o serie de elemente ale vremii. În acest sens avem seria de legi inserate în Codicele Teodosian, publicat în 438, mărturiile lui Eusebiu de Cezareea, Socrate, Sozomen, Teodoret, precum și actele cronicarilor bizantini, ale scriitorilor creștini și păgâni.²⁸ Printre înalții funcționari păgâni din epoca lui Teodosie se vor remarca în 390 prefectul orașului Rufinus Albinus, al cărui frate Rufinus Volusianus restaura în cursul aceluiași an un rit păgân al sacrificiilor; Nicomah Flavianus, *questor sacri palatii*, numit în 390 prefect al pretoriilor din Italia, Iliria și Africa; Q. Aurelius Symachus consul în 390. Se constituia în acest mod o clasă exponențial păgână care va replica imperialității vechile teze privind paralelismul absolut necesar, în viziunea lor, dintre stabilitatea Imperiului și sacrificiile care sunt făcute la Roma. Păgânii atribuiau creștinilor dezastrele militare și calamitățile care se abăteau asupra locuitorilor. Prin vocea lui Zosima, avocatul fiscului, se vor ridica astfel

²⁸ *Ibidem*, p. 220.

de critici la adresa lui Teodosie. Reformele, expuse de autor în Noua Istorie, vor provoca decadența Imperiului. Privită cu atenție, logica internă a lucrării se construiește pe vechile teze anticreștine. Polemica păgână se aseamănă cu obiecțiile lui Iulian la adresa creștinilor, acuzându-i de apostazie față de vechea credință a Imperiului, încercând să-i însumeze panteonului roman prin egalizarea credinței lor cu celelalte deja existente (excluderea monoteismului). Împotriva practicilor păgâne s-au emis o serie de legi care aveau ca și scop îngrădirea ocultismului și a tuturor elementelor care ar afecta într-un fel negativ viața Imperiului.

XVI,10,11 (391 Iun. 16)

IDEM AA. EVAGRIO PRAEFECTO AUGUSTALI ET ROMANO COMITI AEGYPTI. Nulli sacrificandi tribuatur potestas, nemo templa circumeat, nemo delubra suspiciat. Interclusos sibi nostrae legis obstaculo profanos aditus recognoscant adeo, ut, si qui vel de diis aliquid contra vetitum sacrisque molietur, nullis exuendum se indulgentiis recognoscat. Iudex quoque si quis tempore administrationis suae fretus privilegio potestatis polluta loca sacrilegus temerator intraverit, quindecim auri pondo, officium vero eius, nisi conlatis viribus obviarit, parem summam aerario nostro inferre cogatur. DAT XVI KAL. IUL. AQUILEIAE TATIANO ET SYMMACHO CONSS.²⁹

²⁹ CTh. XVI, 10, 11, apud J. Gaudement, *op. cit.*, p. 39.

XVI,10,7 (381 Dec. 21)

IDEM AAA. AD ALBINUM PRAEFECTUM PRAETORIO. Nemo se hostiis polluat, nemo insonthem victimam caedat, nemo delubra adeat, templa perlustret et mortali opere formata simulacra suspiciat, ne divinis adque humanis sanctionibus reus fiat. Iudices quoque haec forma contineat, ut, si quis profano ritui deditus templum uspiam vel in itinere vel in urbe adoraturus intraverit, quindecim pondo auri ipse protinus inferre cogatur nec non officium eius parem summam simili maturitate dissolvat, si non et obstiterit iudici et confestim publica adtestatione rettulerit. Consulares senas, officia eorum simili modo, correctores et praesides quaternas, apparitiones illorum similem normam aequali sorte dissolvant. DAT. VI KAL. MART. MEDIOLANO TATIANO ET SYMMACHO CONSS.³⁰

În acest sens la puțin timp după legea din 21 decembrie 381 care interzicea sacrificiile, alte două prescripții vor completa gândirea imperială față de aceste probleme. Fără a demonstra o ostilitate particulară, legile din 30 noiembrie 382 și 25 mai 385, ambele emise la Constantinopol, vor fi adresate special păgânilor. Prima, adresată ducelui de Osrhoene (pe frontiera Mesopotamiei), recunoștea liberul acces la vechile temple care s-au bucurat de mare popularitate și în cadrul cărora existau statui ale divinităților de o impresionantă frumusețe artistică. A doua prescripție, adresată prefectului pretoriului, revine asupra interdicțiilor referitoare la sacrificii. Cu acest

³⁰ *CTh. XVI, 10, 10, apud Ibidem, p. 39.*

prilej sunt menționate motivele care au determinat autoritatea imperială de a lua o astfel de măsură. *Cei care practică sacrificiile dau dovadă de mare curaj bineștiind că împăratul dorește să le intezeică. Artă divinatorie, de consultare a viitorului, este foarte gravă și periculoasă.*³¹ De remarcat că împotriva unor astfel de practici se ridicase și Constantin cel Mare, proscrind prin legislație haruspiciile și întreaga artă divinatorie care ar influența într-o manieră negativă puterea imperială. Pe parcursul unui secol lucrurile nu se schimbaseră.

Pe parcursul a șase ani, din 385-391, se pare că legislația nu a mai fost special orientată împotriva păgânismului. Poate fi vorba de o semi-toleranță față de religie care era încă foarte răspândită? Legislația antipăgână va cunoaște o nouă dezvoltare odată cu legea semnată la Milano în 24 februarie 391. Abordată într-o retorică de efect, legea intezeice sacrificiile, intrarea în temple, precum și venerarea statuilor care sunt opere ale muritorilor. Textul nu face referire decât la sancțiuni umane și divine, ori cea mai mare parte din locuitorii Imperiului cunoșteau ce se ascunde în spatele unor astfel de cuvinte.³² Aceeași atitudine se desprinde din legea care interzicea cultului păgân în Egipt, lege dată la Aquileia în 16 iunie 391.

³¹ Jean Gaudement, *La politique religieuse imperiale au IV-e siècle*, în col. *Sussidi patristici 11 (Legislazione imperiale...)*, p. 37.

³² J.R. Palanque, *op. cit.*, p. 639.

Se poate susține că anul 391 a fost marcat de elaborarea unor legi antipăgâne care loveau cu putere în totalitatea mijloacelor de manifestare specifice păgânismului. În mai 391 apostatii sunt lipsiți de orice drept civil și politic. În final edictul constantinopolitan din 8 noiembrie 392 proscribe definitiv păgânismul.³³

În sistemul legislativ teodosian promulgat în ultima decadă a sec. IV se identifică o atitudine protectoare privind raportul statului cu biserica. Din prezentarea documentelor anterioare, care au ca obiect îngrădirea elementelor păgâne, obținem o perspectivă asupra politicii bisericești dezvoltată de Teodosie.

Concluzii

Noțiunea de autoritate a fascinat și continuă să fascineze. Am încercat pe parcursul acestui studiu să identificăm conținuturile mai adânci ale acestui concept. Creștinismul a valorizat conceptul de *autoritate*, acordându-i un caracter personal în Hristos: *Mi s-a dat toată puterea în cer și pe Pământ*. Din acest moment supunerea devine condiționată de reala identificare a termenilor: Cezarul cu Cezarul și Dumnezeu cu Dumnezeu. Se pătrunde acum în dualismul conceptual specific naturii binomice umane: trup și suflet. Ieșit din catacombe, creștinismul devine religie permisă în 313, prin Edictul de la Mediolanum

³³ *Ibidem*.

emis de Constantin cel Mare, iar de la sfârșitul secolului IV religie oficială a Imperiului Roman.

Pătrunderea în clasele superioare ale lumii romane a provocat căutarea conținuturilor, acum teologice, ale *autorității* imperiale. Eusebiu de Cezareea avea să încarce din punct de vedere doctrinar imaginea suveranului de așa manieră încât să realizeze corespondențe de genul: împărat – *mimesis*, imperiu – *eikona* împărăției lui Dumnezeu. Păgânismul reînvie la jumătatea secolului IV sub forma neoplatonismului, transformat acum într-o sectă religioasă. Iulian va fi martorul unui eșec în încercarea formelor neoplatonice de a se substitui creștinismului.

Ultimele manifestări ale păgânismului vor fi restrânse de Grațian și Teodosie I la sfârșitul secolului IV. Proclamat religie oficială a Imperiului, creștinismul avea acum posibilitatea de extindere asupra întregului *oikumene*. În contextul unor astfel de prefaceri se impunea precizarea conținuturilor termenului de *autoritate*: Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ambrozio al Mediolanului vor fi glasul Bisericii de a limita puterea civilă numai la spațiul și la problemele statal-politice: *imperatorul este în Biserică și nu deasupra ei*. Că arianismul ca erezie în cadrul creștinismului a fost un eșec o dovedește întreaga istorie bisericească. Dar nu s-a limitat numai la spațiul bisericesc. Forma arianismului ca metodă de subzistență politică se întâlnește la statele vizigote. Rezulta arianismul

politic. Și acesta a fost un eșec. Dovadă stă dezastrul statelor ariene din Imperiul roman, care au sfârșit fie în religia creștină niceeo-constantinopolitană, fie în alte monoteisme.

Secolul IV este important prin dimensionarea teologică a autorității, precizând cu fermitate originea transcendentă a puterii. Însă compusul mistic a cunoscut și o prelucrare păgână, rezultând în istorie tiraniile și totalitarismele. Pentru stabilirea competențelor va rămâne principiul stabilit de Ambrozie al Milanului: *Imperator intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam*.

Bibliografie

1. **Ambrozie** (Sfântul), *Despre Sfintele Taine. Scrisori. Imnuri. Scrieri*. Partea a –II-a, Colecția Părinți și scriitori Bisericești 53, trad., introducere și note de Ene Braniște, David Popescu, Dan Negrescu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, 422 p.
2. **Băbuș** Emanoil, *Bizanțul- Istorie și Spiritualitate*, București, Edit. Sophia, 2003, 366 p.
3. **Bănescu** Nicolae, *Istoria Imperiului Bizantin*, vol 1, București, Edit. Anastasia, 2000, 784 p.
4. **Casiodor**, *Istoria Bisericească Tripartită*, P.S.B. 75, București, Edit. I.B.M. al B.O.R., 1998, p.453
5. **Coman** Ioan. G., *Patrologie*, vol. 3, București, Edit. I.B.M. al B.O.R., 655 p.

6. **Fliche** August - **Martin** Victor, *Histoire de L'Eglise*, Paris, 1936, trad. it. *Storia della Chiesa*, Torino, Edit. SAIE, 1976
7. **Gaudement J.- Siniscalco P.**, *Legislazione imperiale ereligione nel IV secolo*, Roma, Augustinianum, 2000
8. **Marrou** Henri- Irenne, *Biserica în antichitatea târzie*, București, Edit. Teora, 1999, 349 p.
9. **Rahner** Hugo, *Kirche und Staat im fruhen christentum*, Munchen, Kosel- Verlag, 1961, trad. it. *Chiesa e atrutturapolica nel cristianesimo primitivo*, Milano, Edit. Jaca- Book, 1970
10. **Socrate** Scolasticul, *Istoria Bisericească*, trad. de Iosif Gheorghian, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1899, 384 p.
11. **Sozomen**, *Istoria bisericească*, trad. de Iosif Gheorghian, București, Tipografia cărților bisericesci, 1899
12. **Teodore**t al Cirului, *Istoria Bisericească V,2*, în col. P.S.B. 44, trad. de Pr. Prof. Vasile Sibiescu, București, Editura I.B.M. al B.O.R., 1995

Redefinirea *Sacrului* și derivarea exigențelor misionare contemporane¹

-avatarurile sacrului și ale Sacrului-

Consider că a concepe un discurs despre *misiune* presupune în primul rând **identificarea motivațiilor misiunii, internalizarea** (transformarea lor în fapt de conștiință sau devenirea misiunii ca și conștiință dogmatică), **credibilizarea** lor către lume într-un mesaj adaptat non-integrist, **identificarea și operaționalizarea metodelor** (adaptate principiilor de peda/andragogie) de a transmite conținutul misiunii/propovăduirii, **fidelitate** continuă în relație cu izvoarele credinței.

Din acest punct de vedere puterea misiunii (în afara și în interiorul omului) este direct proporțională cu determinarea teologică ce radiază din transformarea misiunii în fapt de conștiință sau devenirea misiunii ca și conștiință dogmatică. În interiorul acestei conștiințe dogmatice harul lui Dumnezeu este hotărâtor în împreună lucrare cu energia omului. În fapt este vorba de acea devenire a omului întru ființă care se traduce ca libertate, ca mântuire. Sfântul Isaac Sirul arată atât de frumos această conștiință dogmatică care-și găsește rațiunea ultimă de a fi, în unirea cu Hristos Domnul: *O,*

¹ *Redefinirea Sacrului și derivarea exigențelor misionare contemporane-
avatarurile sacrului și ale Sacrului*, în vol. *The Missionary Ethos of the
Church in post-modernity*, Supplement of *Altarul Reîntregirii Journal*, Alba
Iulia, Edit. Reîntregirea, 2015, pp. 403-422.

Taină mai presus de cuvânt și de tăcere, Care, unindu-Te de bunăvoie cu trupul, Te-ai făcut om pentru înnoirea noastră, descoperă-mi calea prin care să mă înalț până la tainele Tale pe calea senină a liniștirii, la adăpost de amăgirile acestei lumi. Adună gândirea mea înăuntrul meu în tăcerea rugăciunii, ca gândurile mele împrăștiate să se liniștească în mine prin luminoasa convorbire a rugăciunii și printr-o minunare plină de taine².

1. Relația dintre creștinism și cultura apuseană modernă

După fanatismul romantic al Evului Mediu, civilizația europeană avea să cunoască o etapă nouă în evoluția spre viitor: Umanismul și Renașterea. O nouă viziune asupra omului, asupra cosmosului și asupra relației lui cu divinitatea se contura tot mai pregnant în mentalitatea europeană. Cele două curente au fost clasificate în egală măsură ca începuturi ale liberalismului, cu un sistem antropologic propriu, o cosmologie deistă, ceea ce avea să se prezinte mai nuanțat în secolele următoare ale iluminismului și modernismului³. Pentru Renan, Renașterea pregătea incredulitatea și raționalismul omului modern, stabilindu-se o filiație în baza *mitului liberal* între

² Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici, partea a II-a recent descoperită*, studiu introductiv și traducere Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2003, p. 243.

³ Unii au interpretat umanismul renașterii ca și contrar geniilor naționale creatoare (Philippe Münnier), alții au văzut în el o transformare de ordin economic în sens capitalist (H. Koht).

curentul renașcentist și Reforma protestantă. Acest tip de liberalism oferă, în viziunea lui Burckhard și a lui Voigt, o deschidere către individualism la care se ajunge prin redescoperirea modelelor antichității. Pe de altă parte criticii epocii au identificat un substrat ideologic păgân, mai mult sau mai puțin expus (Michelet), reluat printr-o laicizare a intelectului uman. În acord cu atitudinile amintite se situează și J. Janssen,⁴ cu specificația că el se situează pe poziția unui apologet al creștinătății medievale germane, considerând curentul renașcentist ca un produs al spațiului cultural italian în care credința se găsea numai la nivel de supraviețuire, deci o credință neelaborată.

Tendința epocii, după 1450, a fost de a identifica o posibilă armonie între produsele culturale ale Renașterii și viziunea teologică asupra artei și antichității. În acest sens prezența statuiilor profane în biserici, decorațiile, care au devenit simbolice, au fost interpretate ca momente de cultură care eliberează biserica de obscurantism. În consecință umanismul renașcentist depășește ideea medievală despre viață, însă se înregistrează o dorință profundă de emancipare și manifestare a personalității umane la nivel individual. Conturându-se tot mai clar curentul

⁴ J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes beim Ausgang des Mittelalters*, Freiburg, 1878-1893, apud R. Aubenas, R. Richard, *Vita religiosa del mondo cristiano (1449-1517)*, în *Histoire de L'Eglise* (coord. Fliche August- Martin Victor), Paris, 1936, trad. it. *Storia della Chiesa*, Torino, Edit. SAIE, 1976, p. 270; Jean Claude Monod, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, p. 8.

individualist se construia noul tip uman specific epocii: *homo universalis*.

Istoria culturii europene atestă primatul incontestabil al valorilor religioase în perioada medievală, situație care asigura coeziunea spirituală a societății. Dacă parteneriatul dintre sacru și profan, dintre lumea laică și cea religioasă, era caracterizat de această stare de lucru, ce a determinat divorțul dintre Biserică și lume, de unde provenea principiul autonomizării? În opinia teologilor catolici dislocarea creștinătății medievale are la bază două motive: apariția naționalismelor și formarea diferitelor monarhii absolute. Puterea politică a favorizat formarea unor curente religioase naționale care vor fundamenta mai târziu tipul republican însoțit de cele mai multe ori de ideea de revoluție⁵. La aceste motivații se adaugă integrarea totală a realității într-un simbolism teologic marcat de clericalizare. La acest nivel libertatea este confiscată încurajând individualismul ca lege esențială a lumii, moment în care marile instituții religioase pierd referințele simbolice⁶.

Dacă până atunci societatea era centrată pe Dumnezeu, din acel moment se operează o modificare de paradigmă, prin care omul devine măsură a tuturor lucrurilor. De aceea efervescența determinată de

⁵ Jean Marie Aubert, *Vivre en chretien*, apud Ștefan Buchiu, *Ortodoxie și secularizare*, București, Edit. Libra, 1999, p. 128.

⁶ Teofil Tia, *Reîncreștinarea Europei? Teologia religiei în pastorală și misiologia occidentală contemporană*, Alba Iulia, Reîntregirea, 2003, *passim*.

tensiunea ideilor, și de ideile Reformei, va întreține ideea de emancipare și de eliberare a gândirii de sub tipul unui dogmatism sinonim cu un cult arhaic epuizat. Procesul a atins apogeul în secolul XVIII, secolul Luminilor. În virtutea faimosului postulat *cogito ergo sum*, gândirea umană se considera singurul izvor al cunoașterii, dar care va avea un efect negativ în relația om-cosmos: *filosofia luminilor opera după schema subiect-obiect, scoțând oamenii din contextul lor imediat. Natura, devenită doar obiect de cunoaștere își pierde calitatea sa de creație și devine pedagog al umanității*⁷. Descoperirea treptată a naturii, în baza ideilor progresiste, va distruge ideea de finalitate în cercetarea științifică. Dacă pentru filosofii Greciei antice conceptul de finalitate era un factor semnificativ în studiul realității materiale, pentru iluminiști principiul cauzalității va produce un determinism-mecanicist, care va domina gândirea științifică modernă.

Nu toată cultura europeană este martora separației dintre religie și cultură. Secularizarea contemporană a apusului Europei este rezultatul unui îndelungat proces istoric care începe cu Renașterea și se continuă cu Iluminismul, în contrast cu evoluția lumii est europene care a trebuit să suporte și ea o formă a secularismului, programul totalitarismului comunist. Diferențierea este fundamentală deoarece

⁷ David Bosch, *Dynamique de la mission chretienne*, Paris, Labor et Fides, 1995, p. 351, apud Ștefan Buchiu, *Ortodoxie și secularizare...*, p. 129.

face trimitere pe de o parte la omogenitatea istorică a discursului secularizant vest european și pe de altă parte la secvențele totalitariste în spațiul cultural est european⁸.

Sub raport cultural modernitatea este caracterizată de afirmarea criticismului raționalist al filosofiei lui Immanuel Kant (†1804), de filosofia lui Friederich Hegel care va fundamenta mai târziu criticismul istoric și chiar materialismul, deși Hegel admite totuși o unitate între credință și cugetare, de pozitivismul lui Auguste Comte, de curentele evoluționiste sau de teoriile supra-omului nietzschean. Criticismul raționalist supune investigării prin rațiune orice problemă, inclusiv problema metafizică religioasă care, deoarece nu cade sub percepția celor cinci simțuri, poate fi cel mult postulată. Teoriile kantiene introduceau în conștiința omenirii un scepticism care va adânci relativizarea simbolurilor religioase. O altă idee recurentă modernismului este conceperea istoriei ca întrupare a ideii care se manifestă dialectic, dând naștere contradicțiilor.

Hegelianismul, admitând conjuncția parțială dintre credință și rațiune și operând cu categoriile contrariilor, *unio mistica*, sub prelucrarea unor tineri filosofi de la școala din Tübingen își va găsi o expresie

⁸ Ioan Vasile Leb, *Biserica în acțiune*, Cluj Napoca, Limes, 2001, p. 159; Olivier Clement, *La revolte de l'Esprit*, Paris, Edit. Stock, 1979, p. 185.

în criticismul istoric și chiar în materialism⁹. Sistemul hegelian, prin *Fenomenologia spiritului*, concepe istoria ca și spiritul alienat în timp și alienarea acestei alienări este întoarcerea spiritului în sine însuși, la un nivel de conștiință superior. În viziunea lui Hegel nu este spațiu pentru un timp ulterior: absolutizând actul rațiunii ca și pură fenomenologie a spiritului absolut, Hegel a epuizat triumful prezentului nu numai asupra trecutului, ci și asupra viitorului¹⁰.

Lumea s-a îndepărtat de sistemul tradițional religios mai ales după ce pozitivismul lui Auguste Comte se părea că oferă o formă științifică de dezvoltare a omenirii, în drum spre religia viitorului. Dacă ar fi să completăm peisajul cultural european, în care s-a afirmat secularismul, alimentat de celelalte curente filosofice contemporane, trebuie afirmat faptul că pe lângă existența unui umanism cu rezonanțe neopăgâne, produs în special de Renaștere, s-a dezvoltat și un umanism religios. Cercetătorii l-au receptat sub două variante în istorie: varianta maximalistă și optimistă în romano-catolicism, respectiv minimalistă și pesimistă în protestantism. Datorită unor factori multipli, acest tip de umanism creștin s-a secularizat și a condus în mod inevitabil la relativism, nihilism ontologic și moral.

⁹ Philippe Soual, *Sacru și sfințenie în filosofia hegeliană a religiei*, în vol. *Orizontul sacru*, coord. de Corneliu Mircea și Robert Lazu, Iași, Polirom, 1998, p. 169.

¹⁰ Bruno Forte, *Al di là della secolarizzazione: una visione teologica*, în *La religione degli europei II*, Ole Riis, Marek Tarnowski..., Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1993, p. 161.

2. Avataruri teologice, filosofice și sociologice ale *Sacru*lui

Reflexia biblică este orientată spre definirea lumii în general în relație directă cu dimensiunea sacru. În secolul trecut conceptul de *sacru* devine cuvântul cheie pentru știința empirică a religiilor. Ilustrativ în acest sens este grupul de cercetători cu contribuții asupra fenomenologiei religiei: R. Otto, G. Van der Leew, N. Söderblom, M. Eliade. Rudolf Otto în celebra lucrare *Das Heilige*, propune sacru ca și categorie fundamentală a religiei. Pe parcursul lucrării demonstrează existența a doi poli coordonați între ei de experiența religioasă: *tremendum* și *fascinans*. Omul este fascinat în viziunea lui G. Van der Leew de *puterea sacră*. Această putere sacră este la o mare depărtare de om și în același timp înfricoșătoare. Antiteza sacru-profan a făcut și obiectul cercetărilor lui Eliade.

Sensul termenului de *profanum* în accepțiunea lui Eliade este acela prin care indică o categorie umană care stă în afara templului, o categorie care nu are caracter negativ, ci neutru. Ideea este că totul și toate au posibilitatea de a deveni sacre: spațiul, timpul, cerul, pământul¹¹. Locul sacru este prin excelență templul al cărui *adyton* ascundea imaginea zeilor, unde nu se putea intra pentru că era o continuă teofanie. La puțin

¹¹ Wilhelm Dancă, *Mircea Eliade. Definitio Sacri*, Iași, Edit. Ars Longa, 1998, p. 199; Nicolae Morar, *Dumnezeu-comuniune de persoane, paradigmă a comuniunii umane*, în vol. *Orizontul sacru...*, p. 158.

timp după publicarea cărții lui Rudolf Otto despre sacru a apărut comentariul lui Karl Barth la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel. Religia vine definită în viziunea lui Barth ca o *nevoie religioasă*, ca o trebuință a firii, după cum este trebuința de mâncare sau de somn.

Religia este o parte a omului, este numai din om. Pe această cale omul nu poate să ajungă niciodată la Dumnezeu, lucrul acesta fiind posibil numai prin harul care vine de sus. Într-un asemenea mod Barth se depărta de teologia evanghelică a secolului XIX, se depărta și de Schleiermacher care definise religia ca fiind *sentimentul absolutei dependențe* a protestantismului cultural¹². Mărul discordiei fusese aruncat. Științele biblice vor face mari eforturi de a soluționa problema. Biblic va fi demonstrat faptul că sacralitatea obiectivă ocupă un loc important în Vechiul Testament. Iubirii lui Dumnezeu, Israel îi răspunde cu un cult care este expresia unei raportări personale la divinitate. Religiozitatea templului poartă în sine caracterul cultului, adică sacrul.

Mentalul ebraic vechitestamentar dezvoltă o semnificație a sacrului în termenii rezultatului unui proces de separație la care se va asocia ideea de puritate, curăție, transcendență. Echivalentul ebraic al termenului de *sfânt* (*qādôš*; *qôdeš*= sfințenie) este

¹² *Die Heissen Eisen von A bis Z*, Johannes Bauer, Graz, Austria, Verlag, trad. it. *Dizionario Teologico*, Roma, Cittadela Editrice, 1974, p. 667.

o derivație de la rădăcina *qd* [a separa, a (se) pune deoparte] aflat într-o strânsă legătură filologică cu termenul *quddusu* (pur, curat, minunat, splendid). Determinarea semanticii teologice a lui *qādôš* se află într-o relație mai apropiată cu rădăcina *qd* ca și separația de ceea ce este *profanum* decât cu *quddusu*. Acest sens vine sugerat de I Samuel 21,5 și Iezechiel 22, 26 fragmente în care *qādôš* se definește în opoziție cu **hōl** (profan).

Aceeași concluzie se impune de exemplu din compararea termenilor grecești **τέμενος** cu **τέμνειν** sau a latinului *sanctus* cu *sancire*. Isaia în 6, 3 folosește în numirea lui Dumnezeu termenul *qādôš*, utilizat în sensul de a numi *transcendența* Lui și în aceeași paletă de sinonimie, dar pentru a indica unicitatea relației lui Dumnezeu cu *populus electum*, expresia *Sfântul lui Israel* [apare cu cea mai mare frecvență la Isaia și foarte puțin în alte locuri din Biblie (II Regi, Ieremia și în Psalmi)]¹³. Septuaginta traduce de cele mai multe ori termenul *qādôš* cu **ἅγιος**, un termen cu utilizare rară în greaca clasică¹⁴, în timp ce Noul Testament dezvoltă cu consecvență filologia lui **ἅγιος**. Din această scurtă introducere reiese că termenul biblic de *sfânt* are sub aspect etimologic și semantic semnificația de *separat, pus deoparte*.

¹³ ****, Introduction a Ésaïe*, în *La Bible, traduction œcuménique TOB*, Société Biblique Française, Les Éditions du Cerf, 1994, p. 752.

¹⁴ *Septuaginta*, edit. Prof. Alfred Rahlfs, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979, pp. 567-573.

Pe de altă parte întâlnim principii care proiectează sacrul într-o existență îndepărtată. Motivul este acela de a proteja poporul ales de pericolul reprezentărilor figurative și în acest sens de riscul idolatriei. Imaginea sacrului se descoperă într-o manieră mai clară în Noul Testament în Hristos: *Care este Unul mai mare decât templul*. Yves Congar concluzionează cu aceste cuvinte conceptul nou testamentar de *sacru*: *Hristos a adus în propria persoană anticul privilegiu al Templului, adică privilegiul de a fi locul în care se poate găsi prezența și mântuirea lui Dumnezeu, punctul de pornire din care pleacă orice sfințenie*. Noul Testament nu cunoaște un sacrificiu *cultural* în sensul antic al cuvântului. Conform lui H. Schurmann se intră într-o perioadă eshatologică, în care activitățile sacrale și culturale vor fi repudiate. Sub influența criticii religiei din partea lui Karl Barth, precum și sub influența rezultatelor științelor biblice, se construiește noua viziune a timpului odată cu declinul religiozității. Paradigma este pusă în evidență de scrisorile lui Bonhoeffer din 1943 și 1944, alcătuite în închisoare, și publicate în volumul *Widerstand und Ergebung*¹⁵. Bonhoeffer este convins că drumul pe care se merge este către o epocă închisă religiei. Pune în circulație sintagma de *creștinism areligios* prin care înțelege că termenul de religie nu este corelativ cu cel de creștinism, modificând fundamental conținutul

¹⁵ *Die Heissen Eisen von A bis Z...*, p. 669.

creдинței. În consecință Hristos nu mai este obiectul religiei, ci ceva foarte divers.

În această optică apare ipoteza procesului de secularizare. Max Weber descrie faptul ca o descreștinare și demitizare progresivă a lumii, atenuând importanța religiei, organizată ca instrument de control social. Weber demonstrează că lumea protestantă a avut un rol esențial în această direcție. Teologul evanghelic F. Gogarten reia acest tip de demonstrație în volumul său din 1953 *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* în care arată că secularizarea ar fi o consecință legitimă și necesară credinței creștine. Libertatea creștinului stă în posibilitatea de a dispune de întreaga lume într-o manieră în care nu există constrângere. Pericolul apare în *secularismul* care neagă libertatea spirituală și religioasă, încorsetând totalmente omul și negând credința.

O altă voce care nuanțează problema este aceea a lui Paul Tilich. Nerenunțând la ambivalența religiei, Tilich susține că sacrul nu este departe de lumea creată, ci este aproape. Pe de altă parte Dumnezeu este distinct de orice creatură, deci proiectat într-o metafizică specifică.¹⁶ Experiența istorică a demonstrat falsitatea predicției lui Bonhoeffer. Noile mișcări religioase, reîntoarcerea sacrului, au modificat paradigmele din 1943-1944.

¹⁶ *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale, diretto da Leandro Rossi e Ambrogio Valsechi*, Roma, Edit. Paoline, 1974, p. 973.

Începând cu Conciliul II Vatican secularizarea a trecut în rândul dezbaterilor teologilor catolici. Y. Congar, J.B. Metz, H. Schürmann, E.J. Lengeling, M.D. Chenu pornind de la premise diverse și-au asumat poziții teoretice interesante. H. Mühlen încearcă o clarificare a problemei în studiul cu titlul *Entsakralisierung*. Printre diferențierile care le aduce ca argumente pentru ambivalența interpretării, Mühlen face distincția între *sfânt* și *sacru*, după cum filosofia face diferențiere ontologică între esență și existență, sau teologia între Dumnezeu și creatură. În viziunea lui secularizarea, în varianta ei pozitivă, înseamnă relativizarea tuturor absolutizărilor care vin din lumea transcendentă, în timp ce semnificația ei negativă stă în pericolul continuu de a nega orice referire la Dumnezeu din partea mundanului. O astfel de teorie a fundamentat absolutismele statale moderne.

3. Religiozitatea în fața culturii moderne a individului

Religiozitatea modernă pusă sub semnul individualismului cunoaște o largă răspândire în Europa. Cazul francez demonstrează orientarea acestui tip de individualism spre comunități emoționale sau spre o nouă laicitate. Într-o asemenea perspectivă Dumnezeu nu mai este conceput ca persoană ci numai ca o *forță superioară și impersonală*, adeziunea la

creștinism fiind acceptarea unui cod care ar conține o seamă de valori morale¹⁷. Similar este cazul Belgiei unde asistăm la o recompunere a credinței, pornind de la aceleași date ale individualismului, scepticismului și relativizării.

Studiile de sociologie a religiilor au demonstrat existența unor combinații între practicile tradiționale de credință și diverse mișcări mistico-ezoterice în care actul decizional stă la periferia libertății individului, obligându-l la numeroase opțiuni. Toate construiesc sisteme colective de semnificații care mai târziu se manifestă în mod autonom, dând naștere unor credințe culturale de tipul celei imaginate de Grace Davie pentru Marea Britanie: *believing without belonging*¹⁸. Autonomizarea creează un climat favorabil proliferării microgrupurilor sau a microcomunităților bazate pe sisteme de interese sociale, culturale sau spirituale. În spatele unor astfel de opțiuni se întâlnește caracterul modernității culturale care nu acceptă grupuri de tip-Biserică, libertatea individului manifestându-se în această spiritualitate de tip sectă. Această insistență

¹⁷ E. Hamberg, *Religion, Secularisation and value Change in the Welfare State*, comunicare la prima Conferință Europeană de Sociologie, Viena, august, 1992, apud Daniele Hervieu Leger, *Credere nell ambito della modernita: aspetti del fatto religioso contemporaneo in Europa*, în *Encyclopedie des religions* V, coord de F. Lenoir et Y.T. Masquelier, Paris, Baxard Editions, 1997, trad. it. *La religione* V, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2001, p. 533.

¹⁸ G. Davie, *Believing without belonging: is it the future of religion in Great Britain?*, în „Social Compass”, 37, 1990, 4, apud *Ibidem*, p. 536.

pe dimensiunea protestatară antimodernă urmărește un paralelism determinat de apariția și evoluția noilor comunități religioase în Europa și criza economică, socială și culturală din preajma anului 1970. Toate aceste practici se înscriu într-o logică modernă și rațională a lui *do ut des*, în mod sigur orientată spre *wertrationalität* (raționalitate orientată spre o valoare), decât spre *zweckrationalität* (raționalitate orientată spre final). În fapt omenirea are nevoie de supranatural, este o necesitate ontologică a împlinirii, sesizată de părinții Bisericii (Fericitul Augustin: *inquietum est meum core... donec requiescat in Te*) dar și de antropologi sau alți cercetători (conceptul de *homo religiosus*).

În variantă contemporană două sunt tendințele de autodivinizare; una gnostică (crențele oriental-tibetane, șamanismul, *mahikari* sau *nichiren shoshu*, tantra, yoga etc.) și alta umanistă (meditația transcendentală, psihanaliza etc.). Autonomizarea și societatea de consum au alimentat miturile modernității culturale și au diversificat ideologic tipurile de microgrupuri. O componentă sesizată și prelucrată de cercetători a fost umanismul antropocentric, individualizat de J. Maritain, curent care exaltă individul capabil de a-și crea propria umanitate în conformitate cu propria lui plăcere, liber de orice constrângere. Pentru Lorenzo Chiarinelli secularizarea și modernitatea nu sunt procese paralele

și nici totalmente omogene. În cultură rămân cel puțin trei elemente proprii secularizării: declinul principiului autorității și înlocuirea lui cu cel al experienței; laicitatea instituțiilor politice, economice și culturale; stăpânirea unei culturi a bunăstării și a timpului liber. Pentru spațiul italian această ereditate s-a manifestat într-un *relativism teoretic*, în *subiectivizarea credinței și a normelor morale, ecclesialitate condiționată, care se transformă în apartenență parțială*; construirea unui sens difuz al sacrului care se traduce printr-un *consumism religios*¹⁹. Pe plan sociocultural și în general în spațiul public secularizarea este resimțită tot în trei moduri: banalizarea mesajului religios, suspiciunea față de religie, distanțarea totală a unora față de religie.

Dacă în general instituțiile religioase au suferit un declin, religiosul, ca fenomen, a renăscut într-o varietate de forme. În zorii celui de-al treilea mileniu experiența colectivă a sacrului și imaginația religioasă au căpătat forme inedite. Pentru Karl Marx, Emile Durkheim, Max Weber și cea mai mare parte a sociologilor de la începutul secolului XX religia intrase într-un declin ireversibil.

De ce se impune o atenție deosebită din partea teologilor privind fenomenul secularizării? Oare cercetătorul contemporan, preocupat de identificarea metodelor de echilibrare a faptului religios, va defini

¹⁹ Lorenzo Chiarinelli, *Al di là della secolarizzazione: sfida e chance per la chiesa cattolica*, în *La religione...II*, p. 172.

un ansamblu metodic teologic prin contrast cu paradigmele care fundamentează curentul secularist? În 2012 Jérôme Souty inventaria pentru centrul francez de cercetări umaniste metamorfozele prin care au trecut și trec credințele religioase, rezultate verificate statistic²⁰. În primul rând se constată un proces de subiectivizare a credinței, depărtare de ceea ce înseamnă credința tradițională, în favoarea unei recompuneri a ceea ce Souty numește, sentimentul religios, un soi de sacru psihoemoțional din perspectiva noastră. Principalele caracteristici ale acestei recompuneri a sacrului, după anii 60, sunt sintetizate în formula lui Françoise Champion ca *nebuloasă mistico-ezoterică*, sumarizând aici astrologia, reîncarnarea, telepatia, spiritismul, grupări sincretiste de origine orientală (neo-budismul, neo-hinduismul), New Age etc. În paralel cu această direcție eclectică a religiosului ca fenomen psihoemoțional asistăm la dezvoltarea curentelor radicale în religiile istorice: reîntoarcerea la Torah pentru iudaism sau integrismul musulman etc.

3.a. Revoluția tăcerii și aculturalizarea modernității în Franța

Abordările empirice privind religiozitatea modernă au dezvoltat ideea conform căreia există o strânsă

²⁰ http://www.scienceshumaines.com/les-metamorphoses-des-croyances-religieuses_fr_12423.html

legătură între refuzul constant pe care îl manifestă modernismul (profesional, politic, cultural) în fața instituțiilor religioase, și tendința de individualizare, de ieșire din comuniune cu ceilalți a omului modern. În cazul Franței această tendință a dus la distrugerea simbolismului religios în toată diversitatea lui: istorie sacră, onomastică, etică, hermeneutică, politică, științe, care erau în viziunea lui Emile Poulat substanța creștinismului galican²¹. Un prim aspect este legat de dispariția progresivă a religiei de tip memorie și apariția unei religiozități festive care se manifestă extracotidian. Această dimensiune ține de un anumit mod de a înțelege și de a manifesta ideea de sacru. Începând cu Durkheim s-a încetățenit concepția conform căreia sociabilitatea religioasă tradițională se găsește într-o relație dialectică între experiența cotidiană a rutinei și marile manifestări religioase.

Subiectivismul, relativismul și agnosticismul contemporan construiesc pe acest fond o antropologie consumistă. Dislocarea continuității liturgice introduce o nouă temporalitate religioasă, timpul marilor sărbători, în defavoarea experienței religioase continue. În paralel apare o nouă geografie religioasă legată și ea de transformarea timpului și a spațiului religios, o geografie care nu mai valorizează

²¹ Emile Poulat, *Modernistica*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1982, cap. 3, *Le catholicisme comme culture*, apud Daniele Hervieu-Leger, Franco Garelli, *La religione degli europei I*, Torino, Edit. della Fondazione Giovanni Agnelli, 1992, p. 194.

comunitatea parohială locală. Există posibilitatea de a generaliza această tendință franceză mai ales în cazul tinerilor care nu mai participă la viața religioasă de duminică în parohie ci, se îndreaptă către acele *locuri de memorie*.

Religia contemporană se transformă într-o activare a *memoriei* modernității. Tipul de temporalitate nouă corespunde unei idei moderne de sacru care are variate moduri de manifestare, fiind o sinteză a curenților istorice care s-au concretizat în spațiul francez. În acest sens s-a dezvoltat o nouă sociabilitate religioasă organizată în jurul voluntariatului, a întâlnirilor limitate temporal, o sociabilitate care însă are la bază evenimente cu participanți care sunt de fiecare dată alții. Apare la acest nivel tipul *aderentului festiv*, care trăiește în interiorul lui o dramă determinată de separația dintre secularismul vieții sociale și participarea la aceste momente extracotidiene.

Astfel contemporanul francez se caracterizează printr-o opțiune religioasă între două elemente: festiv și privat, care ar deveni puncte principale ale raportului dintre creștinism și modernitate. Configurată în acest mod, apare o nouă identitate religioasă modernă în care, după părerea sociologului Daniele Hervieu-Leger, conștiința tradițională religioasă suportă o serie de mutații negative.

Una dintre mutații stă în valorizarea maximală a experienței individuale, ca reacție la convertirea la

religia totală, de mase, fundamentându-se la acest nivel o tendință spre individualizare, spre noul tip de religie a *comunităților emoționale*. Acest sistem poate fi caracterizat de o seamă de trăsături care combină idealuri tipice: un sistem de *religie voluntaristă* cu accente pe experiența personală, subiectivizarea raportului cu norma doctrinală, insistența pe formele nonverbale, o reacție mai mult sau mai puțin teoretizată împotriva tipului de *religie intelectuală*.

Toate aceste elemente au determinat Biserica franceză la o nouă atitudine privind implicarea și responsabilizarea laicilor în fața propriei lor identități creștine. Provocarea este majoră având în vedere moștenirea culturală a modernității și reactivarea tipului de sacru în sens modernist. Mai mult, în 1989 un studiu publicat în Franța sub titlul *Revoluția tăcerii la catolici*, atrăgea atenția asupra unor curente ce contestau instituționalizarea ecclesiastică și transformarea religiei în blocuri separate de tip dualist. Cercetările expuse pe această temă au scos în evidență nevoia urgentă de a se identifica noi metode de responsabilizare a laicilor în Biserică și depășirea pragmatismului individualist. Astfel cercetarea s-a orientat spre depășirea tipurilor de dualisme: sacru-profan, exteriorizare festivă-experiență strict subiectivă, sau depășirea temporalității religioase sincopate.

3.b. De la creștinismul cultural la noua laicitate

Introducerea culturii moderne cu tipul individualist în experiența religioasă are ca și primă consecință subiectivizarea raportului creștinului cu tradiția religioasă. M. De Certeau caracterizează noul raport cultural ca fiind o consecință a secularizării, în care apare o tensiune între credință și apartenența instituțională. Dacă prin îndelungatul proces al secularizării s-a pierdut funcția religioasă a simbolurilor, acestea rămân totuși valabile, fiind valorizate în alte domenii: dezvoltarea creațiilor estetice, legitimarea unor mișcări politice, participarea la definirea și orientarea domeniilor culturii, justificarea unor poziții etice, fără ca acest *corpus* de simboluri să fie atașat unor semnificații religioase²². Studiile empirice franceze ale recompunerii modalităților de adaptare a simbologiei creștine la universul cultural, în care tradiția nu mai articulează un sistem integrat de credințe și practici religioase, construiesc un drum spre un nou tip de laicitate. Anii 70, când Certeau făcea aceste observații, vor fi reluați ca și problematică mai târziu în anii 80. Mișcarea culturală franceză se caracteriza de întreținerea unui curent al *identității naționale*, în momentul în care începea să fie provocată de internaționalizarea vieții economice, ascendența fenomenului emigranților, mondializarea etc.

²² M. De Certeau e J.M. Domenach, *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil, 1974, apud *Ibidem*, p. 206.

Interpretările economico-culturale ale vremii au fost receptate de clasa medie franceză ca o amenințare la ceea ce constituia fundamentul identității naționale.

Opțiunea acestei categorii către un discurs integrist va favoriza întărirea extremei drepte xenofobe și antisemite a cărei leader va fi Jean Marie Le Pen. Se constituia astfel o mișcare revendicativă în jurul termenilor de națiune și naționalism. Pe acest fond au fost integrate elemente ale tradiției creștine ca simboluri ale unității naționale. Anticipând avantajul politic prin folosirea terminologiei creștine, leaderul Frontului Național Francez își va găsi o nouă dimensiune a discursului prin dese referiri la ascendența elementului musulman în peisajul politic francez, rezultând fanatismul integrist.

Provocarea care se ridică pentru Franța contemporană stă în mobilizarea areligioasă a simbolurilor religioase, în care acestea din urmă au numai o valoare instrumental-politică, sau de a sensibiliza omul simplu prin referirea la patrimoniul care până atunci era de ordin ecclesiastic. Un peisaj religios în profundă evoluție, o creștere în individualism, în relativism și în pragmatism²³.

Criza idealurilor modernității, demonstrate cultural și politic, a dus la o reafirmare a principiilor revoluției franceze, o morală franceză structurată pe

²³ Y. Lambert, *Un paysage religieux en profonde evolution*, în H. Riffault, *Les valeurs des Français*, Paris, PUF, 1994, pp. 123-162.

libertate, egalitate și fraternitate²⁴. La acest nivel s-a impus o nouă laicitate iar ca expresie instituționalizată misiunea de dialog din Noua Caledonie 1988, sau crearea în 1983 a Comitetului Național de Etică pentru științele vieții și ale sănătății. Reevaluarea simbologiei creștine în contexte culturale și politice fără a avea o referire la conținutul ei religios, deschide perspectiva acestui nou tip de laicitate, văzut de majoritatea analiștilor ca o rezultată a procesului secularizării. Cultura asimilează la acest nivel simbolismul creștin pentru a-l dimensiona într-o perspectivă strict laică, o reîntoarcere la umanismul renescentist sau la tipul simbologiei iluministe.

4. Sarcini teologice

Societatea modernă guvernată masiv de această rațiune instrumentală, și-a construit propria autonomie sustrăgându-se de la referințele simbolice caracteristice credinței, care ofereau societății interpretări eteronome ale lumii și ale omului. Dominată de ceea ce Marcel Gauchet numea *imperativul schimbării*, modernitatea ca și contemporaneitatea, trăiesc într-o condiție structurală de nesiguranță, de incertitudine. Dacă se pornește de la presupunerea că secularizarea se impune modernității ca un proces ineluctabil de reducere rațională a credinței, rezultă

²⁴ Jean Yves Nau, în *Le monde*, 3 sept. 1989, apud *Ibidem*, p. 209.

că societatea este una secularizată,²⁵ negând sursa de optimism a credinței.

Cum poate credința creștină să își facă simțită prezența în această societate: valorizând comunitatea parohială; situându-se la nivelul legitimărilor ultime; prin formare duhovnicească continuă; vocație a integralității și denunțare a parțialității; identitate culturală dinamică; dar nu în ultimul rând participarea la universul sacramental, la rugăciune și slujire. Secularizarea obligă religia la o seamă de atitudini dintre care cele mai urgente ar fi:

a. transfigurare (rugăciune, smerenie, împărtășirea cu Hristos Domnul) și divino-umanitate. Din perspectiva unei eshatologii active se impune realizarea unui efort de a lumina cultura și societatea prin viață liturgică și spirituală, printr-o continuă formare duhovnicească. Pe parcursul istoriei au fost momente când creștinătatea construia paradigme despre un Dumnezeu contrar omului, antiuman. Ori modernitatea a construit omul împotriva lui Dumnezeu. În fapt inima teologiei creștine este realitatea îndumnezeirii, în baza sintezei divino-umane a Întrupării. Omenirea are acest mandat de a descoperi rațiunile divine ale existenței care se acordă cu semnificația ultimă, cu Logosul. Creștinismul nu se epuizează în modele culturale sau sociologice, ci îndreaptă perspectiva către *dincolo*.

²⁵ Daniele Hervieu Leger, *Credere nell ambito della modernita: aspetti del fatto religioso*, în *La religione I...*, p. 551.

b. derularea proceselor de cercetare în domeniul teologiei cu precădere în latura intelectuală, ce ține de predarea religiei în școală²⁶. Identificarea principalelor nevoi de intervenție adaptată în rândurilelelelor și studenților. Din acest punct programele pot fi nucleul dezvoltărilor proiectelor catehetice la alte categorii de vârstă sau în funcție de profilul general al persoanelor în strânsă legătură cu structura parohială.

c. *pre-comprehensiunea mesajului*, posibilitatea de a-l face inteligibil contemporaneității. Societatea secularizată se caracterizează prin tăcere asupra lui Dumnezeu, ori sarcina teologiei este aceea de a se integra unei viziuni omogene despre om și despre lume. Tăcerea asupra lui Dumnezeu devine încet un aspect al „teologiei negative: iese la lumină un cuvânt care ține de pudoare însă refuză tăcerea, care ține de durere, dar care îi permite luminii să treacă prin ea. Departe de orice raționament scolastic, un cuvânt al puterii umile, un cuvânt al bucuriei și al libertății. Strigătul lui Dimitri Karamazov: *Dacă îl alungăm pe Dumnezeu de pe pământ, îl vom întâlni sub pământ; atunci noi, oamenii de sub pământ vom cânta cu măruntaiele pământului un imn tragic pentru*

²⁶ Institutul de Științe ale Educației din România a dezvoltat o preocupare specială în ceea ce privește pedagogia Religiei, ca disciplină predată în școală, rezultatele cercetării constituind premisele construirii pe baze reale a unei strategii pe termen mediu și lung privind locul și funcția Religiei în școală (Constantin Cucoș, Dorin Opreș, Monica Opreș, Mușata Bocoș, Irina Horga, Vasile Crețu etc.).

*Dumnezeul bucuriei. Trăiască Dumnezeu și bucuria sa, îl iubesc*²⁷.

d. definirea conținuturilor educației religioase și identificarea metodelor de pedagogie și andragogie în vederea precomprehensiunii mesajului; conceperea instrumentelor de lucru. Eforturile sunt multiple în ultima vreme, mai ales în urma contestării statutului orei de religie din partea grupurilor seculariste. În acest sens Patriarhia Română a încurajat depunerea și derularea de proiecte care au ca și obiectiv identificarea metodelor de lucru noi, adaptate nevoilor pastorale. Au fost înființate Centre de Resurse în mai multe eparhii din țară, în acest sens în plan local fiind ilustrativ Centrul de Training Dynamis al Arhiepiscopiei de Alba Iulia, centru specializat pe metode și tehnici de educație nonformală²⁸.

„Într-o societate modernă, secularizată, Biserica, sau mai degrabă Bisericile, sunt nevoite să-și găsească locul. Nu un loc dominant. Nu un loc marginal, un ghetou al frici și al orgoliului departe de cultură și de viața comunitară. Biserica, bisericile trebuie să se situeze, fără frică sau orgoliu, într-un anume fel față către față cu această societate, cu certitudinea că aceasta are

²⁷ Olivier Clement, *op. cit.*, p. 48.

²⁸ Centrul de Training Dynamis este specializat pe programe de dezvoltare personală, facilitând procese de explorare personală, conștientizarea și acceptarea sinelui în vederea transformării, dezvoltării fizice, psihice, emoționale și spirituale, furnizează programe de formare inițială și continuă în metode și tehnici nonformale de educație, din perspectivă creștin-ortodoxă.

nevoie de credincioși pentru a exista, fiindcă *Biserica este inima lumii, chiar dacă lumea își ignoră inima*, ca să-l cităm pe mitropolitul Georges Khodr! Este exact situația pe care o revendicau apologeții secolelor II și III față de Imperiul roman. Acest parteneriat polemic va fi când conflictual, cu riscul martiriului, când plin de inspirație. Reprezintă în el însuși un aspect de explorat al divino-umanității. Anunță un divino-umanism încă de negândit pentru noi, acest aliaj, creuzet de Ev mediu, de Renaștere, al unei libertăți eliberate la care au visat un Nicolai Berdiaev, un Maurice Clavel? Nu știu. Știu numai că, în secolul XX, creștinismul și mai cu seamă poate, Biserica Ortodoxă deține un număr imens de martiri -fără să uităm, atât în apropierea Muntelui Athos, *martiriul alb* al călugărilor- și că aici există un miez de energie capabil, dacă nu se îndepărtează de inteligența contemporană, ci o însămânțează, să răstoarne istoria.”²⁹

²⁹ Olivier Clement, *op. cit.*, p. 52.

Bibliografie

1. **La Bible**, traduction œcuménique TOB, Société Biblique Française, Les Éditions du Cerf, 1994.
2. **Septuaginta**, edit. Prof. Alfred Rahlfs, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
3. **Clement** Olivier, *La révolte de l'Esprit*, Paris, Stock, 1979, 439 p.
4. **Clement** Olivier, *Viața din inima morții*, Târgoviște, Pandora, 2001, 253 p.
5. **Codoban** Aurel, *Sacru și ontofanie-pentru o nouă filosofie a religiilor*, Iași, Polirom, 1998, 185 p.
6. **Dancă** Wilhelm, *Mircea Eliade- Definitio sacri*, Iași, Ars Longa, 1998, 365 p.
7. **Die Heissen Eisen von A bis Z**, Johannes Bauer, Verlag, Graz, Austria, trad. it. **Dizionario Teologico**, Roma, Cittadela Editrice, 1974, 741 p.
8. **Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale**, diretto da Leandro Rossi e Ambrogio Valsechi, Roma, Edit. Paoline, 1974, 1274 p.
9. **Fliche** August- **Martin** Victor, *Histoire de L'Eglise*, Paris, 1936, trad. it. *Storia della Chiesa*, Torino, Edit. SAIE, 1976.
10. **Leb** Ioan Vasile, *Biserica în acțiune*, Cluj Napoca, Limes, 2001, 169 p.
11. **Leger** Daniele Hervieu, **Garelli** Franco, *La religione degli europei I*, Torino, Edit. della Fondazione Giovanni Agnelli, 1992, 502 p.
12. **Mircea** Corneliu, **Lazu** Robert, *Orizontul Sacru*, Iași, Polirom, 1998, 237 p.

-
- 13. Patapievici H.-R.**, *Omul recent*, ediția II-a, București, Edit. Humanitas, 2002, 502 p.
 - 14. Rémond René**, *Religie și societate în Europa. Secularizarea în secolele al XIX-lea și XX 1780-2000*, Iași, Polirom, 2003, 255p.
 - 15. Riis Ole, Tarnowski Marek ...**, *La religione degli europei II*, Torino, Edit. della Fondazione Giovanni Agnelli, 1993, 176 p.
 - 16. Tia Teofil**, *Reîncreștinarea Europei? Teologia religiei în pastorală și misiologia occidentală contemporană*, Alba Iulia, Reîntregirea, 2003.
 - 17. Idem**, *Descreștinarea – o apocalipsă a culturii*, Alba Iulia, Reîntregirea, 2009.

Cuprins

| | |
|--|-----|
| Ante scriptum | 5 |
| Rolul iudaismului și al comunităților siro-aramaice în fizionomia doctrinară a creștinismului primar (I) | 15 |
| Note introductive pentru o contextualizare istorică și culturală a creștinismului syriac (II) | 43 |
| Apariția și evoluția schismei meletiene în fază preniceeană (325) | 67 |
| Perioada constantiniană ca model al coexistenței Stat-Biserică - <i>excurs asupra autorității</i> - | 95 |
| Grațian și Teodosie în contextul prefacerilor politico-bisericești la sfârșitul secolului IV - <i>Imperator intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam</i> - | 163 |
| Redefinirea <i>Sacrului</i> și derivarea exigențelor misionare contemporane - <i>avatarurile „sacrului” și ale „Sacrului”</i> - | 193 |

Textele cuprinse în prezentul volum se constituie sub forma a șase articole științifice care acoperă (formal și tematic) antipozii cronologici și tematici ai creștinismului în cheia de lectură a *teologiei politice*. Volumul se constituie sub forma unui nucleu conceptual care a fost dezvoltat ulterior în proiectul personal de cercetare în ceea ce privește *teologia politică*. De ani buni conceptul, sintagma de *teologie politică* a intrat în sfera preocupărilor personale, moment și arie de cercetare prin care am avut, și am ocazia, de a prospecta *teologia* dincolo de standardizarea și clișeizarea în care câteodată riscă să se miște, încercând o spargere a unui orizont tautologic.

Autorul